PRÓLOGO

Hace años que esperábamos de Maritain un trabajo como este.

Notábamos en él —según ya lo señalamos más de una vez— un cierto descuido o temor para con la Filosofía de la historia, materia que no figuraba en su cuadro de las disciplinas filosóficas. La explicación de tal actitud nos la da Maritain de entrada: su desconfianza por Hegel le había dejado un gran prejuicio contra la Filosofía de la historia y su "mala reputación". Felizmente para los que aguardábamos del filósofo una meditación en este orden, el prejuicio quedó atrás el gran campo del acontecer humano también fue explorado por quien había esclarecido ya tantas zonas colindantes.

En rigor, desde hace mucho Maritain venía diciendo al gunas cosas al respecto. En *Man and the State* y en *Humanismo Integral*, especialmente, hallamos valiosas reflexiones sobre la historia, que aparecen reiteradas en este volumen. Casi diriamos que nos eran conocidas las líneas fundamentales de su pensamiento y aun algunos aspectos particulares. Pero es recién ahora que podemos contar con un ordenamiento sistemático del mismo, más algo de importancia decisiva: su consideración de la Filosofía de la historia desde el punto de vista de la Teoría del conocimiento y sus relaciones con las demás disciplinas filosóficas.

Como no podría ser de otra manera, la Filosofía de la historia constituye —para Maritain— un orden de conocimientos dependiente de la Filosofia moral y presupone también la Metafísica y la Filosofa de la naturaleza. Pero al igual que la primera y a diferencia de las dos últimas —y esto es fundamental— la Filosofía de la historia halla su ser específico no en el orden teorético sino en el orden práctico del conocimiento, es decir, en aquel orden que regula y orienta las acciones humanas. Y esto es decisivo, porque significa que no hay genuina reflexión sobre la historia, como no la hay sobre la ley moral, si no se tienen en cuenta importantes ingredientes revelados y proféticos. La valoración puramente natural del hombre, individual o colectivamente considerado, ha de resultar, sin que podamos evitarlo, parcial e insuficiente. Es que la gracia y lo sobrenatural también tienen su participación en la historia. No advertirlo equivale a no entenderla. Habremos de vérnosla, pues, con una realidad que excede lo estrictamente humano, con una realidad en que lo natural y lo sobrenatural se hallan íntimamente relacionados, con una realidad, en fin, que se evade de su propio ámbito temporal para instalarse más allá fuera del tiempo, junto a Dios.

Maritain es un alto metafísico; el lector ya lo sabe, sin duda. Y esta cualidad si bien indispensable para una adecuada consideración filosófica de la historia, podría haber significado —y de hecho así ha acontecido con otros filósofos— un cierto menosprecio por los datos empíricos que constituyen la historia real. Casi diríamos que esta deficiencia, y la contraria —es decir, la sola apreciación empírica sin una cosmovisión metafísica— han invalidado la mayor parte de las concepciones de la historia. Maritain ha eludido ambos peligros, aunque para él, dada su formación, sólo el primero era verdaderamente tal.

En efecto, sus observaciones y conclusiones no son meras fórmulas abstractas bien articuladas pero ajenas al proceso real del acontecer histórico. Su método, como buen tomista, es básicamente "a posteriorístico". Constantemente tiene ante sus ojos algún capítulo del drama humano y desde el conjunto de ellos extrae la ley, según un medido y adecuado uso de la inducción histórica. Estas características metodológicas son, a nuestro entender las que le han permitido formular la ley del doble progreso del bien y del mal en la historia, que termina con tantas dificultades y malos entendidos.

Con qué frecuencia hallamos católicos que, aferrados a las virtudes (algunas reales, otras supuestas) de la Edad Media, niegan la historia desde el Renacimiento hasta hoy como fiel expresión del gobierno de Satanás en el mundo. Frente a ellos, cuántos laicistas y librepensadores condenan in totum los siglos medievales y sólo ven cosas positivas desde

el siglo XVI en adelante. Maritain pone las cosas en su lugar. El bien ha progresado en el mundo y por eso, en muchísimos aspectos, estamos mejor hoy que hace mil años. Pero también ha progresado el mal y por eso, en tantos otros, estamos peor. Por un lado ha crecido el respeto por la persona humana traducida en leyes que garantizan su vida, su libertad y su trabajo; por el otro, y para no dejarnos llevar por un exagerado optimismo, nuestro siglo ha asistido a los campos de Belsen y Dachau, donde se ha superado la barbarie de todos los tiempos precedentes, y en medio mundo no se respetan los derechos humanos esenciales.

Claro que esto no supone ningún determinismo histórico. Dice simplemente cómo las cosas han sucedido hasta ahora y cómo podrían seguir sucediendo, pero no cómo necesariamente sucederán. Los hombres usan de su libertad y si la usaran de acuerdo con las leyes de Dios el bien triunfaría sobre el mal. Libertad y responsabilidad quedan, de esta manera, a salvo y el hombre es el artífice de su propio destino.

Desde las líneas generales anteriormente citadas, Maritain efectúa un profundo buceo del devenir histórico, conduciendo al lector por las zonas más profundas y encarándolo con las cuestiones más auctuales y mas viejas a la vez. Se podrán o no compartir todas las tesis del filósofo, pero no se podrá negar la profundidad y la solidez que avalan cada linea de ellas. No falta, tampoco, la dosis de audacia necesaria —audacia intelectual y moral— para conmover y hacer tambalear más de inveterado supuesto o lugar común.

Sin embargo, nos parece que hay un tema en que Maritain se decide a decir todo lo que ya piensa acerca de él. referimos a la unidad del mundo y a la liquidación de soberanías y de las estructuras nacionales. En los capítulos VII de Man and the State había dicho cosas definitivas la soberanía y otras altamente sugestivas sobre el resto de cuestión; aquí da otro paso decisivo; no obstante, estima que es menos lo que dice que lo que piensa. Tendremos aguardar, entonces, un nuevo trabajo para hallar una exposición terminante en este asunto fundamental.

Por lo demás, el lector tropezará con afirmaciones y planteos dignos de meditarse con la máxima seriedad. Leerá, por ejemplo, que ya es demasiado tarde y anacrónico hablar de una “revolución social cristiana”, aunque esto no signifique aflojar en la lucha por instaurar la moral evangélica en el orden social; podrá apreciar las reflexiones de Maritain acerca del bien que han hecho y hacen los no cristianos, a veces superior a los que se proclaman hijos cle la Iglesia, o se conmoverá ante el papel que el filósofo atribuye al pueblo judío, esa “especie de cuerpo místico” investido de singular trascendencia histórica y transhistórica, y otras aseveraciones por el estilo, no menos significativas.

El lector atento habrá de obtener un gran provecho de su tránsito por esta obra, y la bibliografía de inspiración cristiana en la materia —nada notable, por cierto— se verá enriquecida en una medida excepcional. La larga meditación mariteniana acerca del misterio del hombre y del mundo prolon ga aquí. pues, toda su dignidad y significación.

JORGE L. GARCIA VENTURINI

PREFACIO

El presente libro contiene las Cuatro conferencias que pronuncié en el curso de un seminario en la Universidad de Notre Dame en 1955 (y al que posteriormente hice algunos agregados).

Estas conferencias fueron grabadas, y mi amigo, el profesor Joseph Evans, tuvo la gentileza de transcribirlas, darles una forma legible, corrigiendo el texto, insertando aquí y allá las respuestas o las aclaraciones que hice espontáneamente durante los debates, puliendo el estilo inglés y, al mismo tiempo, conservándoles el tono de plática que les conviene y, en una palabra, haciendo posible que una sencilla charla se convirtiera en un libro. Para un filósofo es una gracia que su pensamiento y sus intenciones hayan sido

interpretados con tanta exactitud, Deseo expresar especialmente mi gratitud al profeso'r Evans por el extremado celo, la inteligencia y la devoción que ha dedicado a los pormenores de la edición; y quiero asimismo expresarle la satisfacción que siento al publicar este libro con su colaboración.

Cuando el profesor Evans me envió las conferencias para que las revisara advertí que, debido a las limitaciones del tiempo, había omitido en ellas ciertos aspectos que conside'ro importantes. En consecuencia, mi revisión consistió principalmente en escribir nuevas páginas que contribuyeran, por lo menos así lo espero, a una mayor claridad,

Debido a mi desconfianza por Hegel, en mi juventud sentí cierto prejuicio contra la noción misma de filosofía de la historia. Además, en lo que a mi propia labor se refiere, siempre he evitado lat adopción de temas imponentes para destaca'r mis sencillos ensayos. A esto le debo la gran sorpresa que me produjo un notable y excesivamente generoso artículo aparecido en la Revue Thomiste[1], en el cual Monseñor Journet realizaba un estudio de mi filosofía de la historia. Por lo menos me reveló que yo había hecho algunas incursiones en ese ámbito, una forma más o menos dispersa, según laus oportunidades ofrecidas por la discusión de otros problemas. El artículo de Monseñor Journet es un complemento indispensable para el presente volumen. Me significó una gran ayuda para la preparación de las conferencias de las cuales ha surgido este libro. Todo el material que de mis ensayos previos necesitaba se encontraba allí reunido y ordenado de manera que me resultó muy útil. Estoy profundamente agradecido a Monseñor Journet, no solamente por ese artículo sino también por la inspiración que recogí en su gran libro sobre la Iglesia, por la amabilidad que tuvo al leer estas páginas antes de su publicación y por sus opiniones al respecto.

Deseo expresar mi cálido agradecimiento al Reverendo Padre Bernard T. Mullahy, Vice-Provincial de los Padres de la Sagrada Cruz[2], sin cuyo amistoso aliento no hubiera elegido este tema para mis cuatro conferencias de 1955.

Lamento que razones de tiempo no me hayan permitido desarrollar más extensamente el presente libro y sobre todo, aprovechar, para mi exposición, de las obras de Herbert Buttenfield, Isaiah Berlin, Cristopher Dawson y P. A. Sorokin, por quienes siento particular aprecio.

JACQUES MARITAIN

NOTA PRELIMINAR

En este libro intentaré una aproximación a la filosofía de la historia. Trataré de resumir muchas consideraciones y observaciones que he sugerido sobre este tema a lo largo de varios años y que se hallan dispersas en varios libros y ensayos

Mis reflexiones versarán sobre los siguientes temas principales:

1) *la filosofía de la historia en general*, a saber desde el punto de vista de la teoría del conocimiento;

2) *fórmulas axiomáticas o leyes funcionales*. Me refiero a aquellas fórmulas o sentencias (más universales) que manifiestan la estabilidad, en el curso de la historia, de ciertas relaciones básicas o características fundamentales;

---

[1] Cf. Charles Journet, D´une philosophie claretiene de l'histoire et de ¡a culture, en "Jacques Maritain, son oeuvre philosophique", Revue Tlaomiste, París, Desclée De Brouwer, 1949.

[2] Cuando él solicitó de mi estas charlas, era jefe del Departamento de Filosofía de la Universidad de Notre Dame.

3) *fórmulas tipológicas o leyes vectoriales*. Me refiero a aquellas fórmulas o sentencias (más particularizadas) que se vinculan con el crecimiento mismo de la historia y la variedad de sus épocas, fases o aspectos, y que señalan tal o cual dirección típica en el desenvolvimiento histórico;

4) *Dios e historia*, o más bien: Dios y el misterio del mundo.

CAPÍTULO 1 LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN GENERAL

Ante todo debemos considerar la filosofía de la historia desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, Debido a Hegel, que fue su padre putativo, la noción misma de filosofía de la historia tuvo mala reputación durante muchos años. (Sin embargo, antes de Hegel tuvimos a Vico, y antes de Vico a San Agustín...) Hegel se consideraba a sí mismo como una especie de filósofo-Dios recreando no solamente la historia humana sino el universo entero. Mas, como suele suceder con frectiencia, el error sirvió para abrir el camino de la verdad en la inteligencia humana, A pesar de los errores de Hegel, y en cierto modo por ellos —por su tendencia a acentuar con exceso el aspecto que habíau descubierto en laus cosas—~ se debe a Hegel que la filosofía de la historia fuera finalmente reconocida como una disciplina filosófica. Y ahora debemos realizar una tarea constructiva. El problema crucial por considerar es: ¿cuál puede ser una genuina filosofía de la historia?

¿ES POSIBLE CUALQUIER FILOSOFÍA DE LA HISTORIA?

1. Un primer gran ejemplo de tal filosofía lo tenemos en La ciudad de Dios, de San Agustín. Aquí se nos ofrece unas interpretación de la historia humana en la perspectiva de la Cristiandad —una interpretación que se opone a las concepciones orientales del eterno retorno de las fases de destrucción y regeneración del cosmos-. El cristianismo nos ha enseñado que la historia tiene una dirección, que actúa en determinada dirección. La historia no es un eterno retorno; no se mueve en círculos. El tiempo es lineal, no cíclico. Esta verdad constituyó una conquista crucial para el pensamiento de la humanidad.

La filosofía de la historia de San Agustín fue una obra de sabiduría, de teología y de filosofía a la vez, y mais aún de teología. Pero en la mente de San Agustín ambas sabidurías, la filosófica y la teológica, obraban juntas. Su Ciudad de Dios trata de mostra el sentido inteligible y, por así decir, transhistórico de la historia, el sentido inteligible de la secuencia o desarrollo de los acontecimientos en el tiempo. Éste es, precisamente, el objeto general de la filosofía de la historia.

No obstante, inmediatamente nos encontramos enfrentados con una objeción preliminar: ¿cómo puede ser posible una filosofía de la historia si la historia no es una ciencia? La historia sólo se ocupa de lo singular y lo concreto, de lo contingente[3], mientras que la ciencia trata de lo universal y lo necesario. La historia no puede proporcionarnos ninguna explicación mediante raisons d'être universales. No hay. sin duda, hechos "crudos". Un hecho histórico presupone e implica tantos juicios críticos y diferenciales y revisiones analíticas como cualquier otro "hecho". Además, la historia no busca una imposible "coincidencia" con el pasado; requiere selección y diferenciación, interpreta el pasado y lo traduce en lenguaje humano; recompone o reconstituye secuencias de acontecimientos resultantes unos de otros, y no puede hacer esto sino mediante una gran capacidad de abstracción. Sin embargo, la historia utiliza todo esto para encadenar lo singular. La explicación citada por un historiador, como historiador, es una explicación de lo individual por lo individual —mediante

[3] La historia se ocupa de hechos y de personas individuales. No obs tante, es cierto que un hecho ya acaecido no puede ser cambiado y qued investido de cierto tipo de necesidad. Pero, con todo, continúa siendo un hecho contingente.

circunstancias, motivaciones o acontecimientos individuales. Siendo individual, la elucidación histórica participa del potencial infinito de la materia; nunca está terminada; nunca tiene (en cuanto es elucidación) la certeza de la ciencia. Nunca nos ofrece una raison d´étre extraída de lo que las cosas son en su esencia misma (aun cuando ésta se conozca a través de sus signos, como en las ciencias de los fenómenos).

¿Qué podemos responder? Yo contestaría que el hecho de que la historia no sea una ciencia no significa que sea imposible una filosofía de la historia, porque para la filosofía en sí basta con que se trate de conocimiento "científico"[4] y de una disciplina fo'rmal o sistematizada de la sabiduría. Y de ningún podo es necesario que la materia de la cual se ocupa la filosofía haya de ser una materia previamente conocida y tratada or alguna ciencia Particular. Tenemos, por ejemplo, una filosofía del arte, aunque el arte no es una cien-. cia. La filosofía del arte trata de la misma materia que el arte, pero la trata desde un punto de vista filosófico y a la luz de la filosofía. Tenemos, por consiguiente, una filosofía del arte que es esencialmente sobre una materia que no ha sido previamente elucidada científicamente. Haría una observación similar si nos refiriéramos a la filosofía de la naturaleza. Una filosofía de la naturaleza fue posible antes de cualquier desarrollo científico del conocimiento de la naturaleza, o cuando nuestro conocimiento de la naturaleza era completamente insatisfactorio. Así es como en el caso de la filosofía de la historia tenemos un objeto "científico" en tanto que este objeto es objeto de filosofía, pero no en cuanto pueda haber sido previamente escrutaido por alguna otra disciplina científica.

Diría, en consecuencia, que la filosofía de la historia sc aplica a la misma materia que lau historia, la cual no es una ciencia. Y puedo añadir, simétricamente, que la filosofía dt la naturaleza se aplica a la misma materia que lat física y la química, las cuales son ciencias. Pero la filosofía de la histo ria tiene otro objeto que la historia. Concierne a un contenid(a objetivo —en términos escolásticos, un objeto formal— distinto al de la historia y al de la explicación histórica; exacta mente lo mismo que la filosofía de la naturaleza tiene uii objeto fornsal distinto al de la física y la química. Empero en el caso de la filosofía de la naturaleza, el objeto formal de la físíca y lat química es científico, y el objeto formal de la filosofía de la naturaleza es otro objeto inteligible y universal Un objeto más inteligible y más universal, en la esfera de. conocimiento de la naturaleza. Pero en el caso de lar filosofía de la historia, el objeto formal de la historia no es científico —no es universal—, no es necesario, no se eleva al nivel de la comprensión abstracta. Y el objeto formal de la filosofía th la historia es el único objeto abstracto y universal, revelando "esencias" inteligibles o raisons d'être, es decir, el único objeto "científico" (o más bien adaptable a la sabiduría) en la esfera del conocimiento histórico.

Agregaría que lo que la filosofía necesita como base e la certidumbre de los hechos, de los hechos generales, en lo cuales se origina. La filosofía trabaja con un material fáctico que ha sido establecido con certeza. Ahora bien, los hecho científicos no son los únicos hechos bien averiguaudos. Re cuerdo que Pier re Duhem, el célebre físico e historiador de las ciencias, insistía hace muchos años en que los datos d los sentidos o del sentido comlún son generalmente más cierto (son menos precisos, y en consecuencia no son útiles para la ciencia mismas) que los hechos científicos. Por consiguientr los datos de los sentidos o del conocimiento común del hombre, si son filosóficamente analizados, pueden servir como materia para el filósofo de la naturaleza. Y similarmente los datos de la historia —no me refiero al relato de los detalles de acontecimientos singulares, que sólo constituye un fondo presumible, sino a ciertos hechos generales significativos y a relaciones de hechos— pueden servir de materia para el filósofo de la historia, porque la historia es capaz de certidumbre fáctica.

2. En este punto nos encontramos con un problema que es prev io a cualquier discusión de la filosofía de la historia, a saber, el problema del conocimiento histórico mismo. ¿Cuál es el valor del conocimiento histórico? Æxisten cosas tales como verdad histórica y certidumbre

[4] Uso aquí "ciencia" y "científico" en sentido aristotélico, que resulta válido —analógicamente— tanto para la filosofía como para las ciencias de los fenómenos.

histórica? Dilthey se ocupó mucho de tales problemas. Más recientemente la cuestión fue abordada por Raymond Aron en dos provocativos ensayos[5] publicados antes de la segunda guerra mundial, lo mismo que Marc Bloch en su muy apreciada Apologie pour l'histoire[6]. Hoy más que nunca los especialistas están ocupados con la crítica del conocimiento histórico, particularmente en Francia. y sólo citaré los interesantes libros de Paul Ricoeur y de Henri Marrou[7]

Henri Marrou tiene perfecta razón al insistir en que la verdad histórka es completamente distinta de la verdad científica, y en que no tiene la misma clase de objetividad. Es verdad, o conformidad con lo que es, pero la demostración de lo cual n iinco puede terminarse (implica un infinito) ; posee objetividad, pero una clase peculiar de objetividad, para alcanzar la cual todo sujeto pensante, como agente intelectual, se halla comprometido.

Tal vez haya algo de excesivo kantismo en cl enfoque de Marrou, pero para mí su tesis es fundamentalmente ver dadera. Puesto que la historia no se ocupa de extraer esencias abstractas de lo singular sino de los aspectos de lo singular en sí que puedan encontrarse como particularmente importantes, es evidente que la forma en que esté dirigida la atención del historiador es un factor determinante del proceso. Y esta di rección de la atención misma depende de la posición intelet wal del sujeto. De modo que toda la disposición intelectual (no digo. salvo de modo muy remoto e indirecto, la dispo sición afectiva, porque el historiador no es necesariamente un poeta, aunque quizás el historiador perfecto debiera ser un poeta), toda la disposición intelectual del sujeto (el historiador) juega una parte indispensable en el logro de la ver dad histórica: situación completamente distinta a la de la objetividad científica, donde todo lo que pertenece a las dis-'posiciones subjetivas del hombre, excepto en lo que se refiere a la virtud de la ciencia, desaparece o debe desaparecer. Para el historiador es un requisito previo que posea una profunda filosofía del hombre, una cultura integral, una aguda apre ciación de las diversas actividades del ser humano y de su comparativa importancia, una correcta escala de los valores morales, políticos religiosos, técnicos y artísticos. El valor, quiero decir, la verdad, de la labor histórica estará en rela ción on la riqueza humana del historiador.[8]

Tal posición implica ausencia de subjetivismos. En la his toria hay verdad. Y cada uno de los componentes de la dispo sición intelectual del historiador posee su propia verdad específica. Pero a verdad de la historia es fáctica, no racional; por consiguiente sólo puede ser sustanciada mediante signos, según el modo en que cada dato individual y existencial haya de ser considerado; y aun cuando en muchos respectos pueda ser conocida de manera conjetural pero con certeza,[9] propiamente hablando no puede conocerse ni mediante la demostra ción ni puede comunicarse de manera perfectamente convin cente, porque, en último análisis, la misma verdad de la labor histórica envuelve toda la verdad que el historiador como hombre posee; presupone en él una verdadera sabiduría humana; es "una variante que depende de la verdad de la filosofía adoptada por el historiador". [10]

---

[5] Int. á in philosophie de I~historie; essai sur les limi frs de lóbjec -tivi te Juist o riq ue (nueva edi ción, G alli niard, 194S). Essai sur la thdoric de I~historie dans l'Allemagne contempor ame la Philosophie critique de I~historie (París, Vrin. 1938)

[6] Paris, Colïn, 1949.

[7] Paul Ricocur, Historre vérité (París. ed. du Seuil, 1955, ; Henri Irénée Marrouj, De la connaissance historique. (París. cd. du Senil. 193 t.) Cf. la síntesis del último trabajo de Charles Journet, No a et l etera, abriljunio 1955

[8] "Plus il será intelligent, cultivé, riche d'expérience vécue, ouvert a toutes les valeurs de ñ´´homme plus il deviendra capable de rctrouver de choses dans le passé, plus sa connaissance será susceptible de richesse et de venté." Henri Marron, op. cit., p 238

[9] Esto sucede cuando los datos y las relaciones fácticas son considera-dos por el historiador según un optimum de generalidad, ni desde una distancia demasiado corta ni de otra demasiado larga, tal como cuando se fotografía un objeto, que se coloca a una distancia óptima de la cámara.

[10] "Il n'y a pas d'histoire véritable qui soit indépendante d'une phi losophie de l'hommc et de la vie, à laquelle elle emprunte ses concepts fon damentaux, ses schémas d'explication et d'abord les

3. Volvamos ahora a la filosofía de la historia Su contenido objetivo consiste en los objetivos univeršales del pensa miento, los cuales son o formas típicas de una determinada edad o algunos aspectos esenciales de la historia humana en general, y que ton inductivamente[11] tomados del dato histórico. Me parece particularmente importante destacar la parte que aquí juega la inducción. La historia acumula una can tidad de datos fácticos, y luego, de esos datos que se refieren a un período de la historia o a cualquier otro aspecto de la høria, el filósofo abstrae inductivamente algunos objetos universales del pensamiento. Pero además estos objetos uni versales del pensamiento deben ser filosóficamente verificados, es decir controlados por algunas verdades filosóficas previamente adquiridas. Entonces vemos que envuelven cierta inteligible necesidad que se funda en la naturaleza de las cosas y nos proporciona una raison d´etre La inducción y las verdades filosóficas deben hallarse unidas para tener el contenido objetivo de la filosofía de la historia.

Daré sólo un ejemplo. Una de las leyes axiomáticas que he de considerar en el Capítulo II es la ley simple y general según la cual en la historia humana el trigo y la ciiaña crecen juntos. Esto significa que el progreso de la historia es un doble y antagónico movimiento de ascenso y descenso. En otras palabras, el avance de la historia es un doble progreso simul táneo en el sentido del bien y del mal. Si estamos tratando de interpretar la historia humana, me parece que ésta es tina ley de importancia fundamental. Ahora bien, semejante ley es, en primer termino, una ley inductiva extraída mediante la observación de cierto número de datos fácticos de la historia humana. Pero la inducción sola no es suficiente para consti tuir el objeto formal de la filosofía de la historia. Ha de ser fijada, por decir así, mediante la reflexión filosófica fundada en la naturaleza humana. En el presente caso, al filósofo le es posible, una vez que la inducción lo ha prevenido esti mulado, una vez que ha atraído su atención hacia este hecho del doble movimiento antagónico, descubrir en la nat uraleza humana una raíz para este hecho inductivo. Si meditamos so bre la sencilla noción de animal racional encontramos que el progreso hacia el bien —alguna clase de progreso hacia el bien— está implícito en el concepto mismo de razón. La razón es por sí misma esencialmente progresiva. Por consiguiente. Un ser dotado de razón tiene necesariamente que ser, de uno u otro modo, progresivo, no inmutable, y progresivo en el sentido de progresar hacia el perfeccionamientoS hacia el bien. Pero, por otra parte, la noción del progreso hacia el mal está implícita en la debilidad esencial de un ser racional que es un animal. Si pensamos en esta noción —un ser racional que no es puro espíritu sino que es un animal, un ser inmerso en sensibilidad y que perpetuarneiite tiene que hacer uso de los sentidos, las pasiones y los instintos— vernos que semejante ser es necesariamente débil en la labor misma y el esfuerzo de la razón. Y esta debilidad tendrá cada vez mayores posi bilidades de ‘manifestarse a medida que aumentan las posibili dades humanas.

Por todo esto, la ley mencionada no es una noción a priori. Mi opinión es que ni la inducción iior si sola ni la deducción filosófica por sí sola son suficientes. Deben corn plementarse mutuamente. No creo en una filosofía de la historia meramente apriorística, fundada va sea sobre cono cimientos puramente filosóficos o sobre exigencias dialécticas. Pero si tenemos juntas estas dos luces —la luz inductiva de los hechos y la luz racional del análisis filosófico— ambas se afianzan y fortifican mutuamente. Y ambas juntas constituyen, a mi parecer, el contenido objetivo propio de la filosofía de la historia, o sea datos inteligibles y conexiones que han sido extraídas de los datos por inducción, pero que son con troladas y verificadas por el análisis racional.

---

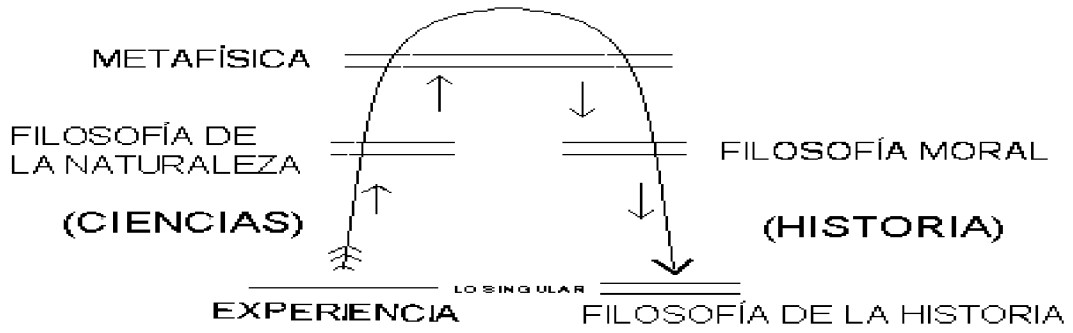
questiofls mémes qu’au nom de sa conception de l’hommc elle poscra au passé. La venté de l’histoire est fonction de la venté de la philosophie mise en oeuvre par l’historien.” Henri Marrou, op. ci&, p. 237.

[11] Por este medio Toynbee (ya haré algunas observaciones sobre su trabajo en el último capítulo) distingue las diferentes civilizaciones, lo que constituye un buen ejemplo dc las posibilidades de la inducción.

4. Otro punto se relaciona con el lugar de la lilosutía cte la historia en el reino total de la filosofía. Aquí desearía re cordar un principio general de la filosofía tomista: es en lo singular, en lo individual que la ciencia termina. La ciencia fl0 sólo comienza con lo individual o arranca de lo individual sino que termina en lo individual, completando así el círculo de su movimiento inteligible. He aquí por qué necesitamos de los sentidos, no solamente para extraer de ellos nuestras ideas de las cosas sino también para la determinación del jucio, el cual, al menos analógicamente, tiene lugar en los Sentidos. Como Santo Tomás indica: ". . . el juicio del intelecto no depende de los sentidos, de manera tal que habría de realizarse mediante Un órgano de los sentidos, más bien de pende de ellos t como tér mino final con referencia al cual tiene lugar la determinación del juicio"[12] Y vuelve a escribir: "...el fin en el cual se completa el conocimiento de la natu raleza es sobre todo (cf. Aristóteles, De Coelo, III, 7) aquel que es percibido por los sentidos. Así como el cuchillero trata de conocer el cuchillo sólo en vista del trabajo que ha de hacer, o para fabricar este cuchillo particular, así el 'hombre sensato trata de conocer la naturaleza de la piedra o del caba llo solamente para poseer las razones de las cosas que los sentidos han advertido". Téngase bien en cuenta la insistencia de Tomás sobre este final retorno a los sentidos, esta aplica ción final del conocimiento abstracto, con todas las verdades universales que recoge en las cosas, al conocimiento particular obtenido por los sentidos —esta piedra particular, este caballo particular. así como el juicio del artesano sobre el cuchillo sería deficiente si no conociera el trabajo que hay que hacer, así también el juicio del hombre sensato sobre las osas de la naturaleza sería deficiente si no conociera los objetos de los sentidos",[13] lo singular alcanzado por los sentidos.

Así podemos decir que en cada grado del conocimiento liene lugar cierto modo de retorno a lo singular —por supues to que no siempre de igual manera, sino analógicamente, de acuerdo con los distintos niveles del conocimiento. Y ahora sugeriría que un similar retorno a lo singular tiene lugar con respecto al conocimiento filosófico corno un todo. Si esta observación es exacta tendríamos la filosofía de la historia como una especie de aplicación final del conocimiento filo sófico a lo singular, a ese singular par excellence que es el curso de los acontecimientos humanos y el desenvolvimiento de la historia.

Ilustremos esta sugerencia con un diagrama. Comenzamos al nivel de la experiencia, o sea al nivel de lo singular. Ahora la mente humana asciende por encima de este nivel hacia distintos grados de conocimiento y abstracción. Primero tent' mos las ciencias, que buscan una regularidad racional en el mundo mismo de la experiencia pero que todavía no son filosofía. A un nivel más alto encontramos la filosofía de la naturaleza. Y en el nivel supremo de la sabiduría natural, o sabiduría filosófica, tenemos la metafísica. Pero advertiría que



[12] De Veritat, XII, 3, ad. 3 'Sjçut extremo et ultimo; ad quod resolutio fiat.

[13] Summa theol., 1, St, 8.

DIAGRAMA NÚMERO 1 [14]

la curva no está terminada —después de ascender desciende, tiene que bajar—. Y aquí tenemos, primero, a la filosofía moral, que depende de la metafísica pero que mucho más se refiere a lo concreto y existencial —la conducta existencial del hombre—. Luego, entre paréntesis, tenemos a la historia, frente a las ciencias. 12 y finalmente, según supongo, tenemos la filosofía de la historia como la aplicación final del cono cimiento filosófico al desarrollo singular de los acontecimientos humanos.

En un sentido, la filosofía de la historia, aunque conoce lo singular mediante conceptos más abstractos y universales que la historia penetra en lo singular con mayor profundidad que la historia misma. Quiero decir que hay dos maneras de aproximarse a lo singular. La historia toma contacto con lo singular en el plano de los hechos y de las conexiones fácticas. Es una forma de aproximación intelectual directa a lo singular, y por esa misma razón se enfrenta con lo inagotable. Lo singular es sitiado, estrujado cada vez más apretaciameulíe, por los conceptos particulares del historiador, Y siempre se nos evade en tanto es singular.

Añadiría, entre paréntesis, que en el plano de la historia, y precisamente porque la historia no es una ciencia, el historiador debe tener un conocimiento particular por estar compenetrado por connaturalización —debe tener cìerta predisposición congénita hacia la materia que estudia. Por ejemplo, no puede saber de historia militar si carece de experiencia) de las cosas militares. El conocimiento abstracto no es bastante[15], precisa una verdadera experiencia humana de las cosas militares si ha de ser capaz de interpretar lo sucedido en cierto caso particular.

Finalmente, con respecto a esta aproximación de la historia a lo singular, diría que en la historia lo singular es aprehendido más profundamente por modo fáctico que en la filosofía de la historia.

Pero con la filosofía de la historia tenemos un modo muy distinto de aproximarnos a lo singular. Aquí nos encontramos al nivel de la inteligibilidad abstracta y de las estructuras inteligibles, y tenemos una aproximación intelectual indirecta a lo singular —a lo singular, no en su singularidad— (que es por lo cual he dicho indirecta) sino como punto de en cuentro de aspectos generales típicos que han de ser encontrados en un determinado individuo, y que habrán de ayu darnos a comprenderlo, como una forma de aclarar esta ob scrvaìción me agradaría lograr una aproximación entre esa disciplina de sabiduría que es la filosofía cte la historia y un conocimiento tal como ¡a clasificación de varios tipos en “ciencias” tan humildes como la fisonómica y la grafología. El fisonomista y el grafólogo tienen que ocuparse de algo individual -—-la fisonomía o la escritura de una persona— pero este algo individual es analizado mediante conceptos generales, típico cada uno de ellos. Y Si un buen fisonomista o un buen grafólogo es capaz de interpretar el carácter o la psicología de una determinada persona, es recurriendo no sólo a un proceso de mimesis intuitiva sino también a nociones inteligibles centradas sobre el individuo en cuestión pero que no lo revelan como tal. En un conocimiento abstracto como la filosofía de la historia, lo singular como tal continúa evadiéndose más que nunca. pero lo singular es aprehendido más profundamente de modo nocional. propiamente intelectual y expresable, mediante todos los aspectos generales típicos que en él pueden asirse

Para terminar con mis observaciones sobre el lugaur de la filosofía de la historia en el cuerpo de las disciplinas filosóficas, destacaría el hecho, sugerido en mi diagrama, de qise

---

[14] Coloco la historia y las Ciencias entre paréntesis para indicar que ellas no participan del movimiento general de la filosofía representado en el diagrama. Señalo, asimismo, una cierta simetría entre la historia y las ciencias.

[15] Charles Péguy sostuvo hace años una gran controversia con los historiadores oficiales de la Sorbona. Les reprochaba, y pienso que rots toda razón, que siendo historiadores abstractos consideraban a la historia como una ciencia exacta, La historia seudocientífica que ellos enseñaban en la Sorbona era un cngaño, porque la historia no es una ciencia, Y Péguy insistía en la neces:dad de que el historiador tuviera un conocimiento experimen tal de la materia en cuestión.

la filosofía de la historia está conectada con la filosofías moral y hasta pertenece a ella. Esto presupone metafísica y las filosofía de la naturaleza, por supuesto, lo mismo que la filosofía moral, Pero, lo mismo que tau filosofía moral, pertenece esencialmente a la filosofía práctica más bien que au la filosofía teorética, y esto debido a su carácter existencial. Y es precisamente por ser existencial y práctica que presupone el todo de la filosofía; práctica presupone teoría, verdad práctica presupone verdad teorética, En consecuencia, la filosofía de la historia se Conecta con el todo de la filosofía. Y sin embargo pertenece a la filosofía práctica y la filosofía moral.

En realidad, un problema a considerarse respecto de la filosofía moral, principalmente, es si las filosofía moral es mero conocimiento filosófico o un conocimiento que debe tener en cuenta el dato teológico; este mismo problema —lo veremos luego en este capítulo- vuelve a presentarse, y en forma mucho más apremiante, con respecto a la filosofía de la historia. Para mí esto es una señal de que tenemos que habérnosla con la misma clase de disciplina: la filosofía moral. La filosofía de la historia es la aplicación final de verdades filosóficas, no a la conducta del individuo sino a todo el desenvolvimiento de la humanidad. Y por consiguiente es filosofía moral.

Para aclarar aún más su carácter práctico, diría que es práctica en el amplio sentido de que un estadista u hombre de acción realmente bueno, inclusive en el -plano de la religión. debe poseer alguna genuina filosofía de la historia. La filosofía de la historia hace impacto sobre nuestra actuación. En mi opinión, muchos de los errores que actualmente estamos cometiendo en la vida social y política proceden del hecho de que, mientras poseemos (esperemos que así sea) muchos principios verdaderos, no siempre sabemos cómo aplicarlos inteligentemente. Su aplicación inteligente depende en gran parte de una genuina filosofía de la historia, Si ésta nos falta corremos el riesgo de aplicar erróneamente buenos principios lo cual diría que es una desgracia no sólo para nosotros sino también para los buenos principios. Corremos, por ejemplo, el riesgo de imitar servilmente el pasado o, por el contrario, el de pensar que todo lo pasado es algo ya terminado y que no tenemos nada que hacer con él.

Una última observación es que las conjeturas o hipótesis juegan un gran papel en la filosofía de la historia. Este conocimiento no es ni un conocimiento absoluto en el sentido de Hegel ni un conocimiento científico en el sentido matemático. Pero el hecho de que conjetura e hipótesis jueguen un papel en una disciplina no es incompatible con el carácter científico de esa disciplina. En biología o en psicología se nos presenta una cantidad considerable de conjeturas y, sin embargo, ambas son ciencias, ¿Por qué no en filosofía? ¿Por qué habría de carecer la filosofía del privilegio de la conjetura y la hipótesis? ¿Por qué habría de estar condenada a tratar solamente con certidumbres absolutas? Una disciplina en la que verdades filosóficas o certidumbres se hallan envueltas, por así decirlo, en la inducción, y que dan solidez y fuerza a la inducción, es tanto más conjetural cuanto mayor es en ella la parte de mera inducción. Pero repito que no es meramente conjetural porque nunca es mera inducción; siempre está implicada alguna necesidad racional.

No podemos pensar en la filosofía de la historia como algo aparte de la filosofía en general. Está relacionada con las ejemplificaciones de las verdades generales establecidas por la filosofía, que se hallan incorporadas del modo más singular y contingente. ¿Cómo podría la realidad histórica manifestar las certezas filosóficas si no fuera por modo más o menos conjetural? Es porque la filosofía de la historia constituye el retorno final del conocimiento filosófico a lo individual y lo contingente que le es absolutamente imposible poseer (como equivocadamente creía Hegel) el mismo grado de certidumbre que la metafísica a, mas no obstante, en razón de su misma continuidad con todo el cuerpo del conocimiento filosófico es filosofía. Es filosofía retrotraída a la realidad más individual: el movimiento, el desarrollo mismo de la historia humana en el tiempo.

EL ERROR HEGELIANO

5. Ahora desearía formular unas cuantas observaciones sobre lo que llamaría el espejismo o error hegeliano. Como observé a comienzos de este capítulo, Hegel dejó

definitivamente establecido el puesto y la importancia de la filosofía de la historia[16], Pero, al mismo tiempo, desvió y perjudicó de manera perniciosa a la filosofía de la historia debido a su afán de recrear la historia —tanto como todo el cosmos— como ei mismo movimiento mediante el cual la Razón eterna, es decir Dios, se actualiza a Sí Mismo en el tiempo (y finalmente Se revela en la sabiduría hegeliana). Todo tenía que ser deducido de los diversos opuestos o conflictos dialécticos.

Sin embargo, me parece que la filosofía de la historia es el locus naturalis el lugar natural de la intuición central de Hegel a pesar de su insistencia sobre la lógica. Lo mismo que en todo gran fiiósofo, había en Hegel una intuición básica que se vincula con la experiencia, con la realidad, y no sim plemente con el en tja rationis o entidades producidas por la razón dialéctica. Y esta intuición 'básica ha sido descrita corno la intuición de Ja movilidad y la inquietud esenciales a la vi da, y especialmente al ser del hombre, quien nunca es lo que es y siempre es lo que no es[17]. En otras palabras podemos de cir que es la intuición de la realidad corno historia, o sea co mo movilidad, movimiento, cambio, como perpetuo cambio.

Lo que llevó a Hegel a concretar esta intuición en un sis tema erróneo que sólo es una gran sofisma fue no sólo su idealismo sino, sobre todo, la manera como decidió llevar el racionalismo a lo absoluto, y hacer la razón humana igual a la raión divina, transformando lo dialéctico en "conocí miento absoluto" y- absorbiendo lo irracional en la razón; y qule ahí el automatismo dialéctico que es a la vez la vida mis ma y la revelación de la realidad. Queda, sin embargo, el hecho de que en el mismo mundo del ser extranocional, la his toria como tal, que lo mismo que el tiempo completa su exis tencia solamente mediante la memoria y la inteligencia, ofrece a nuestra consideración el desarrollo de ideas dinámicas o cargas intencionales que auctúan en la conciencia colectiva y están contenidas en el tiempo. Estas ideas históricas —formas inmanentes en el tiempo, por así decirlo— presuponen la na turaleza, el ser de las cosas y el ser del hombre, y nada tienen que ver con la Idea hegeliana y el proceso ontológico y auto engendrador de Hegel. Además, estas ideas históricas están muy lejos de constituir el todo de lat historia. Por consiguien te, si consideramos la forma como estas ideas históricas actúan en la historia, puede decirse que cadas una cle ellas cada una de estas formas inmanentes en el tiempo, sólo pueden lograr su realización final en el tiempo provocando su contraria y negándose a sí misma. ¿Pero por qué es esto así? Lo es porque su mismo triunfo agota los potenciales que requiere, y al mismo tiempo descubre y excitas en los abismos de lo real los opuestos potenciales. Ésta es una interpretación que no tiene nada que hacer con la enajenación y la reintegración dialéc tica, pero que muestra, al menos así me parece, que la historia ofreció a Hegel un material apropiado para su filosofía general.

Pero este juego paurticular de ideas en la historia es sólo uno de los aspectos de la misma. La historia nos descubre su sentido inteligible mediante muchos otros aspectos y muchas otras leyes que Son todavía más importantes y se encuentran más cerca de la realidad. Como dije más arriba, Hegel se ne go a ver que lat lilosofía cle la historia es una disciplina induc tiva en la que el análisis de lo cousc reto empírico y del cono cimiento filosófico se aclaran mutuamente. En realidad, estu vo guiado por la experiencias y utilizó la inducción[18]. No pudo haber sido de otro modo. Pero no confesó la importan cia (del papel que en su propio pensamiento jugaron la experiencia y la inducción. Trató de ocultar todo

---

[16] Ello no sólo es asi, Sino que todos estamos en algunos aspectos emponzoñados por él. Hemos heredado del siglo xtx el más arbitrario, dogmático y sofístico sistema de filosofía de la historia. Pero lejas de ser esto una razón para despreciar y negar dicha disciplina, debe Constituir un acicate para buscar lo que en ella hay de positivo.

[17] Cf, Jean Hyppolite, Genèse eL structure de la phénomenologie de l´´espirit (París: Aubier, 1964), pp. 143-145, y su referencia a H Marcuse; Flegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlch keit (Frankfuurt, 1932)

[18] Hay en la obra de Hegel valiosos procedimientos inductivos, por ejemplo, la noción de "bella individuailidad' que utiliza pata caracterizar la cisi!ización griega. Otro, evidente, es su enlace de la noción de derecho u con el mundo romano. Otro —más ou iginal— es su caraicterización del eun perador romano (Herr der Welt)

esto, de hacerlo aparecer como simple ilustración, de una necesidad lógica a priori que había descubierto por medios meramente lógicos. E hizo esto porque estaba ocupado en reengendrar la realidad toda, y explicando la historia como el desenvolvimiento nece sario de la Razón misma, y la "verdadera teodicea".

Aunque haya sido el gran irracionalista que ya hemos visto, Hegel condujo el racionalismo moderno a su cima, Hizo filosofía dentro de la suprema sabiduría absoluta. Y sin em bargo la filosofía hegeliana no fue meramente filosófica. La filosofía de Hegel trató de absorber toda la herencia teológica de la humanidad refundiéndola en términos .puramente ra cionales. Fue el suyo un esfuerzo por recopilar y asimilar en la filosofía todos los problemas religiosos y teológicos, todos los problemas espirituales de la 'humanidad. En último análi sis, la metafísica hegeliana y la filosofía hegeliana de la his toria Son el gnosticismo moderno: son puro gnosticismo. Tra tando de reengendrar el conjunto de la realidad por medios dialécticos encerró el mundo de la experiencia en entidades lógicas —entia rationis— en mutuo conflicto, con lo que com puso un inmenso ídolo polimorfo y móvil, tan vasto como el mundo, que primero se llamó Naturaleza, y luego Historia, donde el hombre emerge de la naturaleza, y donde el proceso antropoteísta de autorrealización queda así revelado.

6. Puede agregarse que la noción marxista de la historia derivó directamente de Hegel, con una transformación del idealismo al materialismo. Con ambos, Hegel y Marx, se trataba sustancialmente de la misma noción, del mismo ídolo, porque, en último análisis, la dialéctica marxista es dialéctica hegeliana trasladada del mundo de la Idea al mundo de la materia. Esta derivación hegeliana es la única explicación de la misma expresión "materialismo dialéctico". Para el marxismo la materia misma está habitada e impulsada por un movimiento lógico, por un movimiento dialéctico. En otras palabras, en el ideallismo hegeliano tenemos entia rationis —las del lógico o dialéctico- frecuentadas por la realidad, por el conocimiento experiencial forzosamente introducido en ellas, mientras que en el marxismo tenemos la realidad o la materia[19] frecuentada por *entia rationis*.

La materia en automovimiento de Marx y Engels, y su materialismo histórico, sólo son subproductos de la dialéctica hegeliana representada por sus pies (como decía Engels) y no por su cabeza. Es exactamente la misma dialéctica, pero ahora, gracias a Marx. con sus pies sobre el suelo y no en el aire. Y la filosofía marxista de la historia no es más que la misma filosofía de la historia de Hegel que ha crecido atea (en vez de panteísta y antropoteísta) y que hace que la historia avance hacia la divinización del hombre gracias al movimiento dialéctico de la materia.

7. Me agradaría terminar estas observaciones sobre Hegel con algunas palabras sobre la libertad humana en la historia. Con respecto a las entidades supraindividuales engendradas por el movimiento de la Idea, Hegel relativizó completamente la persona individual* Para él la persona humana sólo es una onda que pasa sobre el océano de la historia, y que se imagina empujar la corriente mientras es arrastrada por ella. Y toda la grandeza de las grandes figuras de la historia es la de haber comprendido las exigencias del tiempo, haber percibido lo que el tiempo ha madurado para el progreso. En el Rey Lear Edgar dice: "la madurez es todo". Así es para -Hegel: "la madurez es todo". En la historia humana el gran hombre sólo descubre o comprende mas o menos oscuramente lo que está maduro para el progreso, y entonces obra para dar existencia a ese fruto ya preparado por la historia. Así es, explica Hegel muy inteligentemente, cómo el genio de la historia, el artífice de la Razón, utiliza los intereses y las pasiones, hasta las pasiones más egoístas, de los grandes hombres de la historia, que en realidad son los muñecos del Weltgeist, del espíritu del mundo. Pero Hegel nunca dice nada de su conciencia, de la parte despempeñada por su razón, por su libertad, por lo que en ellos es lo mas genuinamente humano racional.

---

[19] El marxismo confunde estas dos nociones. Cuando habla de materialismo piensa frecuentemente en realismo y viceversa.

Para aclarar más las cosas digamos que Hegel se desentiende de las libertad humana en la misma medida en que no* ve que el modo como es originado un cambio histórico nece sario depende de esta libertad. En una edad o período dado & la historiat humana hay ciertos caunbios que son necesarios por si mismos, o con respecto a las exigenciats acumulativas quc sastisfacen. Pero esto no se debe a una especie de dialéctica divina o* la dialéctica de Hegel. Es más bien porque, dada la estructura y las circunstancias de la historia humana, ciertas cosas se vuelven imposibles: el ser humano no puede continuar viviendo en tales o cuales condiciones; algún cambio debe producirse en determinada dirección. En la historia humana hay cambios que son necesarios. Pero no basta con decir esto, porque la manera o modo como ocurren estos cambios no es necesaria: depende de la voluntad y de la libertad humanas. En otras palabras, el cambio necesario en cuestión puede producirse de un modo o de otro; modos completamente diferen tes por lo que hace as su significado racional o espiritual. Tómense, por ejemplo, las implicaciones del progreso científico industrial y tecnológico. Es obvio que la evolución de la humanidad bajo un régimen tecnológico es algo necesario: no puede evitarse. ¿Pero con qué espíritu, de qué manera? ¿Por modo tal que el hombre sea esclavo de la máquina y la técnica, o de modo que la técnica y la tecnología sean instrumentos de la libertad humana? El mismo cambio puede producirse en forma esclavizadora y degradante o en forma genuinamente racional y liberadora. Y eso no depende de ninguna necesidad de la historia sino del modo como interviene el hombre, sobre todo los grandes hombres, las grandes figuras de la historia[20]

Hegel no le concedió importancia a la realidad de este impacto de la libre iniciativat humana sobre la historia humana. Lo mismo puede decirse de Marx aunque concedió mayor importancia que Hegel al papel de la voluntad y de las energías del hombre, especialmente al de la voluntad y las energíais colectivas. Marx insiste en que los hombres hacen su propia historia, pero no libremente, bajo las condiciones de su propia elección: la hacen bajo las condiciones directamente legadas por el pasado. Ahora bien, semejante fórmula es suceptible de dos interpretaciones: o la interpretación marxista o la interpretación cristiana. Para Marx esto significa que la libertad de hombre sólo es la espontaneidad de una energía vital que, tomando conciencia del movimiento de la historia, se convierte en una máxima fuerza eficaz de la historia. El pensador revolucionario es como un profeta y titán de la historia en cuanto descubre la historia a sí misma, descubre la dirección preordenada de su movimiento (lo que estaba maduro para el progreso), y orienta en esa dirección preordenada el esfuerzo de las voluntades humanas. Pero no se ejerce la libre voluntad humana, ni hay capacidad en el hombre para modificar y orientar el movimiento de la historia en una medida que puede parecer muy reducida en comparación con la totalidad de la historia, pero que es crucial en relación con la suerte de las personas humanas mismas y de las generaciones porvenir.

Para un tomista, por el contrario, esta misma fórmula —el hombre hace la historia y la historia hace al hombre— significa que la historia posee una dirección, determinada con relación a ciertas características fundamentales por la inmensa mas dinámica del pasado que la impele hacia adelante, pero indeterminada con relación a las orientaciones específicas y al espíritu o la manera como un cambio, necesario en otros respectos, ha de cobrar existencia. El hombre está dotado de una libertad mediante la cual, como persona, puede, con más o menos dificultad, triunfar sobre la necesidad en su corazón. Sin que, por todo esto, sea capaz de torcer arbitrariatmente la historia según su deseo o su caprícho, el hombre puede originar nuevas corrientes históricas, que choscarán, se combinarán con otras corrientes con fuerzas y condiciones preexistentes, de donde resultará la orientación específica —no *lijada por la evolución- de un determinado período de la historia. Si, en los

[20] Pierre Vendryes expresa bien esta noción según la cual hay en historia tendencias necesarias pero no inevitables al mismo tiempo "Ja mais les engrenages de l´´historie n'ont iun caractére fatal. loes e' cies n´on pas une évoiution déterminée Chacun d'cux peut se trouver ouvert ou fermé - ". De la probabilité en historie (París, Editions Albin Michel 1952, po 299.) Véase también dos importantes estudiosa Isaiah Berlin, Historical Inevitability (London y N. York. Oxford Un Prrss 1954 4 y Pieter Gelvo Debatrr zij/la Historians, Groningen, Holland, J p Wolters 1955.)

hechos, la libertad humana juega en la historia un papel que parece mayor en el orden de la actividad espiritual que en el orden de la actividad temporal, esto se debe a que el hombre, colectivamente considerado, vive limitadamente su vida en cuanto razón y libertad, No debemos sorprendernos en vista de estos hechos, pues él está en gran medida "in sub mission to the stars", Sin embargo, él puede escapar de ellas, aun en su vida temporal colectiva. Y si nosotros contemplamos estas cosas desde la amplia perspectiva de los siglos, veremos que una de las mas profundas tendencias de la historia consiste en escapar más y más del determinismo. Pero aquí nos en contramos nuevamente con la ley del doble y antagónico movimiento de ascenso y descenso simultáneos. Así, el desarrollo de las técnicas materiales aparecen, por un lado, como haciendo caer con mayor peso el determinismo histórico sobre el hombre; y, por el otro. ese mismo desarrollo proporcionará al hombre insospechados medios de libertad y emancipación Cuál de estos dos aspectos predominará finalmente depende de la libre voluntad y las libre elección del hombre.

FALSA Y GENUINA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

8. El sistema hegeliano es el más brillante, famoso y potente entre los falsos sistemas de filosofía de la historia, pero está lejos de ser el único.

Buenos historiadores —debido a su conocimiento de las contingencias, complejidades e incertidumbres del trabajo his tórico y, aún más de la dosis de ininteligibilidad que la histo ria encierra— tienen una natural desconfianza por la filosofía de la historia Y esta natural desconfianza se transforma en justificado desprecio cuando ellos se enfrentan con las falsas concepciones que habitualmente existen en plaza.

¿Qué es lo que hace que ellos se pongan enfadados y disconformes cuando se enfrentan con la noción de la filosofía de la historia? Ellos están cansados por el intolerable dogma tismo de filosofías que pretenden ser disciplinas racionales y que (sea que ellas clamen, con Hegel, salvar la religión hay ciendo de la misma una mítica crisálida de su propio "conoci miento absoluto" o, con Marx, liquidar la religión en nombre de la buena nueva del ateísmo o, con Augusto Comte, cons truir una nueva y definitiva religión, la religión de la huma nidad) se presentan al género humano como mensajeras de alguna meSiánica revelación y utilizan a la historia como un instrumento para convalidar sus vacíos reclamos.

Además, los historiadores (por ejemplo, Henri Marrou en el libro mencionado más arriba) atribuyen a la filosofía de la historia cuautro pecados capitales: 'primero: su casi inevitable supersimplificado. arbitrario y extravagante acercamiento en lo que se refiere a la elección de materias, cuyo valor histórico es asumido por consideración a la causa; segundo: su autoen gañosa ambición de llegar a una explicación a priori del cur so de la historia humana; tercero: su autoengañosa ambición de llegar a una explicación Lodo-incluido del significado de la historia humana y cuarto: su autoengañosa ambición de llegar a una así llamada explicación científica de la historia; la palabra "científica" usadas aquí en este sentido absolutamente peculiar, que puede ser derivado dc las ciencias naturales, que con una explicación semejante nuestras reflexión goza de una especie de dominio intelectual sobre el asunto que nos ocupa.

Y aun así, los historiadores de quienes estoy hablando, no pueden dejar de reconocer que, una vez que el problema "¿tie nc el peregrinaje de la humanidad, ora triunfante, ora autor-mentado, a través de su duración, un valor, una fecundidad, un significado?" ha sido planteado, no puede ser eludido,[21]

¿Qué indican todas las observaciones previas? Nos dicen que el historiador no puede dejar de sentir la instancia de la filosofía de la historia, y que en el mismo momento que piensa resistir a esa instancia, por lo general. la filosofía de la histo ria se le impone. En realidad, lo que él está detestando no es la genuina filosofía de la historia, sino cl

[21] Cf. H Henri Marrou op cit.. p. 16

gnosticismo de la historia —este gnosticismo de la historias que fuera llevado por Hegel a supremas alturas metafísicas, pero que también es en contrado a otro nivel, en un sistema tan fascinado por las cien c:ias positivas tan decididamente antimetafísico cómo es el de Comte.

9. La filosofía de la historia espuria. en este causo, es el gnosticismo de la historia en el sentido más general de estas expresión -y hasta donde está caracterizada por los cuatro "pe cados capitales" que acaban de ser mencionados.

Contrariamente, una filosofía de la historia genuina, Se gún señañamos en la primera sección de este capítulo no pre tende desmantelar los engranajes de la historia humana a fin de ver cómo funciona y dominarla intelectualmente. La histo ria, para ella, no es un problema a ser resuelto, sino un miste rio a ser contemplado: un misterio que es en cierto modo su prainteligible (hasta donde depende de los propósitos de Dios) y en cierto modo infrainteligible (en c uanto reúne materia y contingencia y depende de la insignificancia inyectauda por el hombre cuando comete el mal). La cuestión, por lo tanto, es solamente percibir en una materia tan inagotable corno la que nos ocupa, ciertos aspectos inteligibles. los cuales permanece rán siempre parciales y de un modo u otro desconectados. La teologiat no explica la Divina Trinidad. Analógicamente, la fi losofía de la historia, no explica la historia. Y así, cualquier tentación al primer "pecado capital" mencionado es reduci do para ella a un mínimo, y queda inmune a los tres restantes. por la simple razón de que la genuina filosofía cle las historia no sueña con ser unat explicación de la historia. Y donde no hay ninguna explicación, tampoco puede haber una explica ción a priori, ni una explicación todo-incluido, ni una expli cación magistral.

Establezcamos entonces, como nuestro primer principio: la historia no puede ser ni explicada[22] racionalmente, ni reconstruida conforme a leyes necesarias[23].

Pero la historia puede ser caracterizada, interpretada o descifrada en cierta medida y en cuanto a ciertos aspectos generales —.hasta el grado que logramos descubrir en ella signi ficados o fines inteligibles, y ley es que iluminan acontecimien tos, sin necesitarlos.

10. He recalcado en otro libro[24] esta verdad básica: que las leyes de la naturaleza son necesarias pero que el curso de los acontecimientos en la naturaleza es contingente. La necesidad propia de las leyes no hace necesarios los acontecimientos, porque las leyes se refieren, de alguna u otra manera, a esencias universales puestas de manifiesto por abstracción, mien tras los acontecimientos tienen lugar en una realidad existencial, concreta e individual, que permanece abierta a la mutua interferencia de líneas independientes de casualidad y que está compuesta de naturaleza y auventura.

Si esto es verdad en el reino de la naturalezas, lo es aún más en el reino de la -historia, porque en el curso de los acon tecimientos de la naturaleza nos enfrentamos sólo con la con lingencia mientras que en el curso de los acontecimientos de la historial también nos enfrentarnos con la libre voluntad del hombre, Las observaciones que he proporcionado anteriormen te sobre la libertad humana y la historia presuponen unau cier ta metafísica, que enfoca el problema de la libre voluntad co mo un problema central a ser examinado a fondo, y que con sidera la existencia de la libre voluntad como una caracterís tica esencial del hombre. Pero la filosofía de la historia de Hegel, de Marx. o de Comte (ni hablar cle su persistencia en confundir "leyes necesarias" con "leyes necesitantes") presupone una cierta metafísica o una cierta antimetafísica que sue ña con ir detrás cle lat alternativa: libertad o determinismo, y corno resultado, no toma en cuenta o ignora en la práctica la realidad de la libre voluntad del hombre. De aquí, la torpe y necia manera en que, mientras describan — explican o 'reconstruyen— la historia humana corno un resultado autoevoluciona do, en cadas una de sus fases, de los inflexibles requerimientos de leyes necesitantes, tanto

---

[22] Contra toda posición de tipo hegeliano o dialéctico

[23] Contra toda posición de tipo omteano o supuestamente "científica"

[24] Cf. The Degrees of Knowldge (New Y' or k Sercribers, London: Bles)Cap. II.

dialécticas como fenomenales, ellos tratan al mismo tiempo de hacer lugar para lat “libertad hu mana” (en un sentido equivocadísirno) , la iniciativas humana y las energías humanas en las formación de acontedmicntos. Augusto Comte tuvo al menos el mérito de exponer franca mente una posición tan contradictoria, cuando se enorgullecía de su bastardo concepto de fatalité inodifiable, “inevitabilidad modificable”.

En este punto debemos aclarar que ninguna filosofía de la historia puede ser genuina si la filosofía general que la presupone, y de la cual es una parte, no reconoce la existencia de la libre voluntad humana (juntamente con las otras propiedades de la persona humana) y la existencia de Dios: siendo la consecuencia de esas dos verdades que lat historia humana im plica una doble especie de contingencia, por una parte en re lación a la libertad trascendente de Dios, y por otra parte en relación a la libre voluntad humana así como a los accidentes y vicisitudes naturales.

Si no creemos en la existencia de la libre voluntad huma na, no podemos entender cómo el hombre puede ejercer, según dije antes, una influencia decisivat en el modo o la orientación específica de un cambio histórico que es necesario en sí mismo, o con respecto a las necesidades acumuladas a que responde; y tampoco podemos comprender que la necesidad histórica en cuestión se refiere a una especie de modelo general, que es, como ‘regla, indeterminado y, por decirlo así, neutral en rela. ción a lo que más importa a los corazones de los hombres: mientras que el modo, la orientación específicas o inspiración científica que depende de la libertad humana provoca, paras bien o para mal, el impacto más directo sobre personas huma nas y sociedades humanas. Y si no creemos en la existencia de Dios, no veremos, desde luego, la historia gobernada por Él desde arriba, como continuamente modelada y remodelada por Sus eternos propósitos, que compensan el mal por intermedio del cual la libre voluntad humana corrompe la historia hu mana, y tornan las pérdidas en ganancias. Pero entonces, si nu vernos a lat historia como un cuento contado por un idiota y si tratamos de establecer una filosofía de la historia, ten clrcanos. en nuestro esfuerzo por hacer historia racional, que transferirle la verdadera racionalidad que ya no pertenece a los propósitos trascendentes divinos; en otras palabrats, debe mos transformar estos propósitos divinos o en propósitos internos propios de la historia y requerimientos dialécticos, o en leyes “científicas” que den forma a su desarrollo con pura ne cesidad. Fue mala suerte de la filosofía de la historia el haber sido anunciada al mundo moderno por filósofos que fueron falseadores de la divinidad o absolutamente ateos. Sola mente una filosofía de la historia espuria pudo ser producida lógicamente por ellos.

11 . Concluyamos esta sección con algunas palabras sobre la estructura del tiempo.

La materia predominante de la filosofía de la historia es el desarrollo del tiempo, la verdadera sucesión del tiempo. Aquí no estamos solamente enfrentados con la singularidad de acontecimientos particulares, sino con la singularidad del curso entero de los acontecimientos. Es una historia nunca repetida; es única. Y el objeto formal de la filosofía de la historia es el significado inteligible, hasta donde pueda ser percibido, de lat evolución en cuestión.

Ahora quisiera observar que el tiempo, el tiempo de la historia humana, tiene una estructura interna. El tiempo no es simplemente un recipiente de residuos en el cual hombres prácticos tendrían que recoger oportunidades más o menos provechosas. El tiempo tiene un significado y una dirección. La historia humana está compuesta de períodos cada uno de los cuales está provisto de una estructura particular inteligible y, por ello, de requerimientos particulares básicos.

Estos períodos son los que he propuesto llamar los climas históricos varios y constelaciones históricas en la historia hu mana. Expresan estructuras inteligibles dadas, tanto en lo que respecta a las caraucterísticas dominantes sociales, .políticaus y jurídicas, como en lo que concierne as laus características dominantes morales e ideológicas, en la vida temporal de la comunidad humana. Las leyes tipológicas en la filosofía de la listo riai que he mencionado en mi Notas Preliminares, tienen relación ton estos climas históricos varios. Las considerairé en el Capítulo III.

Con la cuestión de la estructura del tiempo, que acabo de tratar ligeramente está estrechamente vinculada la cuestión de su irreversibilidad (es decir, de su carácter no cíclico, Ssno "lineal" o "vectorial") . Al respecto me gustaría hacer notar algunas significativas observaciones de Mircea Eliade En su libro, Le mythe de l´éternel retour[25], subraya el hecho de que la aceptación del tiempo —y de la historia— lejos de ser una cosas natural para el hombre, constituye una hazaña difícil y costosa. El hombre se conmueve naturalmente ante la irreversibilidad de su propia duración y ante la misma novedad de hechos impronosticables. Él se niega a enfrentarlos. De aquí la negación del tiempo por las civilizaciones arcaicas. Ellas se defendían contr a la horrendau realidad de las historia, ya seas construyendo arquetipos mitológicos, ya sea concibiendo una abolición y regeneración periódicas del tiempo, o una repetición de los mismos ciclos históricos. Como he señalado en el comienzo de este capítulo, lat aceptación del tiempo y de su historia ftue un conquista de la cristiandad y de los tiempos modernos. Pero esta misma aceptación sería de tal naturaleza que conduciría al hombre a la desesperación si no pudiera descifrar algún significado transhistórico en el abrumador avance del tiempo hacia la noche de lo desconocido, autestadau perma nentemen te de nuevos peligroso.

LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y LA FILOSOFIA MORAL EMPLEADAS ADECUADAMENTE

12 Dicho sea otra vez, filosofía de la historia no es una parte de la metafísica, como creía Hegel. Pertenece a la filosofía moral, por cuanto se relaciona con las acciones humanas consideradas en la evolución de la humanidad. Y aquí tenemos que aceptar o rechazar los datos de la revelación judío-cristiana. Si los aceptarnos tendremos que distinguir entre dos órdenes —el orden de lat naturaleza y el orden de la gracia: entre estos dos reinados existenciales, distintos pero no separados— el mundo por una parte, y el Reino de Dios, la Iglesia, por la otra. De aquí tendremos que distinguir entre una teología de la historia y una filosofía de la historia. Hay una teología de la historia que está centrada en el Reino de Dios y la historia de la salvación (una teología de la historia de la salvación) [26]. que considera tanto el desarrollo del mundo como el de la Iglesia, pero desde el punto de vista del desarrollo de la Iglesia. Y hay una filosofía de la historia, que está centrada en el mundo y la historia de las civilizaciones y que considera tanto el desarrollo de la Iglesia como el desarrollo del mundo, pero desde el punto de vista del desarrollo del mundo. En otras-palabras, la teología de la historia está centrada en el misterio de la Iglesia, aunque considerando al mismo tiempo su relac ión con la Iglesia, con el reino de Dios en su estado de peregrinaje.

Si esto es verdad significa que la filosofía de la historia pertenece a la filosofía moral tomada adecuadamente, o sea a la filosofía moral complementada con datos que el filósofo o pide prestados a las teología, y que tratan de la condición exis tencial de este mismo ser humano cuyas acciones y conductas son el objeto de la filosofía moral. El filósofo de la moral tiene que tomar en cuenta todo dato (aun cuando dependiera de cierta clase de reconocimiento suprarracional) que contribuya a hacer el hombre real, la condicìón existencial del hombre, genuinamente conocido por nosotros[27] Una filosofía moral y una

---

[25] París, Gallimard Paris 1949 (Trad. Ingl:.: The Myth of the Eternal Return. Bollingen Series Panthon Books 1951)

[26] Ver Ch. Journet. Introduction à la théologico (Paris: Desclée De Brouwer, 1947) pp. 73-76; 159-263.

[27] Véanse mis libros An Essay on Chstitian Philosopiay. (New York Philosophical Library, 1935) y Science and Wjsdom (London: Bles; New York: Scribnes, 1940) A mi manera de ver la filosofía moral debe hacer uso de los datos de la teología porque el objeto de aquella es la conducta humana; por lo tanto necesita conocer la condición existencial del hombre en su integridad. No le basta conocer al hombre natural sino que necesita ilustrarse acerca del pecado original, la gracia, etc. Cosa diferente sucede con la filosofía especulativa, con la metafísica que sólo consideran el contenido de la realidad. Cuestión distinta es que la filosofia especulativa necesite complementarse con la inspiración de la fe o ser protegido con las verdades de fe. En su propio reino no necesita de la teología.

filosofía de la historìa concebidas en la perspectiva del judaísmo o del musulmanismo, o del hinduismo no serán perfectas; pueden estar seguras, sin embargo, de ser básicamente menos deficientes que cualquier filosofía moral o filosofía de la historia que se sostengan sólo racional y filosóficamente. La integridad de la perspectiva concreta en que tales disciplinas perciben cosas humanas depende del valor de verdad de la tradición religiosa con la que están relacionadas, Como resultado, creyendo, como nosotros, que la perspectiva cristiana es la eternamente verdadera, podemos decir que la sabiduría de la historia —que Berdiaeff llamó "historiosofía"- incumbe a la teología cristiana, pero también incumbe a lat filosofía moral cristiana.

Y yo insinuaría que la filosofía moral cristiana está más dispuesta que la teología a medir la exacta importancia de tiempo y del orden temporal. Está más dispuesta a reconocer que tienen sus propias finalidades y sus propios valores, a pesar de que son medios en ‘relación a la eternidad. La filosofía cristiana se interesa por la dirección de la historia humana, no solamente en relación a la obra de la eterna salvación, en la cual la historia hace un impacto, sino también y princip;dmente en relación a la obra cumplida en la historia huma na que es en sí misma terrenal e inmanente al tiempo.

¿Pero qué sucede con el filósofo puro con el filósofo que sólo reconoce la luz de la razón natural, que rechaza todo dato derivado de la teología concerniente a la condición existencial del hombre? En sus manos la filosofía de la historia está sentenciada a desvanecerse en sus propias esperanzas o a exponerse a la mistificación, porque para llegar a cierto nivel de real profundidad y significación, inevitablemente se requie ren dautos proféticos. ¿Y dónde encontraría el filósofo puro datos proféticos auténticos? Me parece que la filosofía de la historia es un ejemplo sobresaliente de la necesidad de una verdadera filosofía del hombre, una filosofía moral íntegra mente válida que ilumine al filósofo en el conocimiento del orden natural con la luz de uun elevado conocimiento recibido de la teología, aunque en tanto avance con los pasos propios de la filosofía y no de lat teología.

Como una confirmación de estas opiniones, quiero referir ome a dos libros escritos por hombres de letras distinguidos cuyas perspectivas son más o menos diferentes a las mías (muy diferentes en el segundo caso), y cuya convergencia con mis propias conclusiones es de gran interés para mí,

Estoy pensando en primer lugar en el libro de Josef Pieper *Uber das Ende der Zeil, eine geschichtsphilosophische Meditation*[28]. Pieper, a mi manera de ver, hace al opus pìtiloso phicum demasiado dependiente de la teología. Pero, y esto es lo que más importa, insiste en que no hay filosofía de la historia posible sin la iluminación de la teología, dado que, Como él mismo expresa. la cuestión esencial para el filósofo que contempla la historias es ¿cuál es el fin de la historia? “Una cuestión que trata de la salvación y la predestinación del hombre”

En segundo lugar estoy pensando en el libro ya mencio nado de Mircea Eliade especialmente en su capítulo “Le terreur de l´historier" La conclusión de Eliade es que “el horizonte cte arquetinos y repetición no puede ser trascendido sin impunidad a menos que aceptemos una filosofía de la libertad que no excluya a Dios, Y de hecho esto resulta verdad cuando el horizonte de arquetipos y repetición fue trascendido, por primera vez, por el judeo-cristianismo, que introduujo una ca tegoría nuevat en la experiencia religiosa: la categoría de la fe”[29]. Y prosigue dicendo que la fe, en el sentido que él usa esta palabra -la fe que mueve montañas- significa para el hombre la mayor libertad posible la libertad de entrar en la verdadera fábricas del universo, significa una nueva fórmula para la colaboración del hombre con la creación”, la única que “(aparte de su soteriología en sentido estricto, de su valor religioso) es capaz de defender al hombre moderno de la historia —una libertad, que tiene su origen y encuentra su garantía y sustento en Dios”, En otras palabras, la cristiandad es la perspectiva vital propia del “hombre moderno” y del “hombre histórico”, de este hombre

[28] The End of Time. (London: Faber and Faber; N. York Pantheon, 1954.)

[29] Op. cit . pp. 236-2S7 (Trad. ingL, p. 160)

"que simultáneamente descubrió la libertad personal y el tiempo lineal (en lugar del tiempo cíclico) .. ." Y sólo ella nos puede dar "la certidumbre de que las tragedias históricas tienen un significado transhistórico, aunque este significado no sea siempre visible para la "humanidad en su condición actual"[30].

Claramente, la consecuencia de tales consideraciones es que el clima para el desarrollo de una filosofía de la historia genuina es el clima intelectual de la tradición judeo-cristiana.

FORMULAS AXIOMATICAS O LEYES FUNCIONALES

Estas fórmulas o leyes tratan de alguna parte del desasí rrollo histórico o de éste en conjunto. Expresan una relación funcional entre ciertas caracterísicaus inteligibles, ciertos obje tos universales de pensamiento —lina relación funcional que existe, y que puede ser comprobada de una manera u otra, a cada paso del desarrollo de la historia humana.

LA LEY DEL DOBLE PROGRESO CONTRARIO

1. Mencioné en el Capítulo I la ley según la cual la historia progresa tanto en dirección del bien como en dirección del mal. A modo de dilucidar esto más, podríamos meditar sobre una famosa parábola del Evangelio. Desde luego, al Evangelio no le atañe la filosofía de la historia, pero encontramos en él enunciados altamente ilustrativos para el filósofo de la historia; enunciados que nosotros podemos usar desde nues tro propio punto de vista filosófico, aplicándolos a esta materia particular, la filosofía de la historia. Estoy pensaundo en el Ca pítulo XIII del Evangelio segó n San Mateo, en la parábola del hombre que sembró buena semilla en su campo, solamente paral hacíer venir a su enemigo a sobresembrarlo con cizaña

«El Reino de los Cielos es semejante a un hombre que sembró buena semilla en su campo. Pero, mientras su gente dormía, vino su enemigo, sobresembró encima cizaña entre el trigo, y se fue. Cuando brotó la hierba y produjo fruto, apareció entonces también la cizaña. Los siervos del amo se acercaron a decirle: "Señor, ¿no sembraste semilla buena en tu campo? ¿Cómo es que tiene cizaña?" El les contestó: "Algún enemigo ha hecho esto." Dícenle los siervos: "¿Quieres, pues, que vayamos a recogerla?" Díceles: "No, no sea que, al recoger la cizaña, arranquéis a la vez el trigo. Dejad que ambos crezcan juntos hasta la siega. Y al tiempo de la siega, diré a los segadores: Recoged primero la cizaña y atadla en gavillas para quemarla, y el trigo juntadlo en mi granero."»

Esta parábola es una muy vívida expresión de la ley que ahora estamos considerando, Significa que el bien no está separado del mal en la historia humana —ellos crecen juntos. Consideremos primero su primordial significado religioso. Su objeto formal es el reino de la gracia; se refiere al último fin más allá del mundo. Las malas obras acumuladas con el tiem po arderán en el infierno, y las buenas obras serán juntadas en el granero divino, Pero hasta el final, pecadores y santos crecerán juntos. De este modo, desde el punto de vista de la historia del reino cle la gracia, o del cuerpo místico de Cristo, se puede deci'r que dos movimientos inmanentes se cruzan mutuamente en cada punto de la evolución de la humanidad, y afectan cada uno de sus complejos momentáneos. Uno de estos movimientos se dirige hacia arriba (hacia la salvación final) todo lo que en la humanidad participa en la vida divina del reino de la gracia, o de la lglesia (que está en el mundo pero no es del mundo), y sigue la atracción de Cristo, Jefe de la raza humana. El otro movimiento se dirige a las profundida des (hacías lau condena final) todo lo que en la humanidad pertenece al Príncipe de este mundo, jefe (como dice Santo Tomás)1 de todos los agentes del mal.

[30] Ibid, pp 238-239 (Trad. ingl., 161-162)

Sobrellevando estos dos movimientos internos es como la historia humana avanza en el tiempo. El cristianismo sabe que, aunque constantemente frustrada y constantemente encubierta, la obra del espíritu es llevada a cabo a pesar de todo, mientras la historia continúa, y que así de caídas en caída, pero también de oscuro provecho en oscuro provecho, el tiempo marcha hacia la resurrección.

Una instancia particular de este movimiento doble es señalada por Santo Tomás cuando considerar el estado de la humanidad durante la época comprendida entre el pecado original y la venida de Cristo. 2 Brevemente, Santo Tomás dice que con el desarrollo del tiempo el pecado empezó a hacerse sentir más mais en la raza humana de tal forma que el instin to de la ley nattural se volvió insuficiente para que el hombre actuara con rectitud y así se tornó necesario tener los precep tos de la ley escrita. En este aumento de peso del pecado has llamos el movimiento en sentido descendente. Pero tenemos simultáneamente el movimiento en sentido ascendente: el don divino del Decálogo; los sacramentos de la Ley Antigua; y el progresivo aumento en el conocimiento de las cosas divinas: mediante la enseñanza de los profetas los elementos de la fe son descubiertos poco a poco —hasta la revelación completa llevada a cabo por Cristo—. Esta instancia del doble movimiento concierne, desde luego, al reino de la gracia y al último fin más allá del mundo.

2. Pero lo que me gustaría recalcar ahora paulatinamente que la parábola del trigo y de la cizaña tiene un significado universal válido tanto para el mundo como para el reino de la gracia. Y debemos decir, desde el puunto de y vista filosófico, que el movimiento de progresión de las sociedades en el tiempo depende de esta ley del doble movimiento —que podría ser llamada, en esta instancia, la ley de degradación por un lado, de la revitalización, por el otro, de la energía de la historia, o del revoltijo de la actividad humana del cual depende el movimiento de la historia, Mientras el uso del tiem po y lat pasividad de la materia naturalmente disipan y degra dan las cosas de este mundo, la energía de la historia, las fuer zas creadoras que son propias del espíritu y de lau libertad y que son su prueba, y que normalmente tienen su punto de aplicación en el esfuerzo de unos pocos, constantemente revitalizadas la calidad de esta energía. De esta manera la vida de las sociedades humanas avanza y progresa a costa de muchas pérdidas. Avanza y progresa gracias a la vitalización y superelevación de la energía de la historia brotando del espíritu y cie la libertad humanas. Pero, al mismo tiempo, esta misma energía de la historia es degradada y disipada en razón de la pasividad de la materia, Más aún, lo que es espiritual está, en este mismo sentido, encima del tiempo y exento de rejuvenecimiento.

Y, desde luego. en ciertos períodos de la historia lo que prevalece y predomina es el movimiento de degradación y, en otros períodos, es el movimiento de progreso. Mi punto de vista es que ambos existen al mismo tiempo en una u otra medida.

Tenemos así una noción del progreso bastante difcrente de aquel progreso necesario, rectilíneo e indefinido con el que soñó el Siglo XVIII, y en ei cual las cosas venideras se consideraban siempre y por derecho mejores que las pasadas; y también distinta cie aquella negación de todo progreso y del despreció por el empuje dado por Dios en nosotros que alienta entre los que desesperan del hombre y de la libertad.

Cuanto más profundo se vuelve nuestro conocimiento de la antropologóa, más, pienso, percibiremos el heclro de que las más notatble instancias de la ley que estoy tratando tuvo lugar en las ecdades eh que la humanidad passó cie su niñez a su estado adulto. Niugún progreso ascendente fue más inipor tante que este avenimiento del pensamiento humano y de las sociedades humanas al conocimiento racional (de calidades opuestas al conocimiento mítico) y a la vida política (de calidades opuestas a la vida tribal) Con todo, el movimiento simultáneo descendente no puede ser pasado por alto. El concepto del buen salvaje, que prevaleció en cl siglo XVIII, fue una noción tonta de gente demasiado civilizada: no habia más inocencia, hablando en forma absoluta, en el hombre priinitivo que en el niño que fue cada uno de nosotros. Sin embargo, permanece el hecho, que hubo una especie de inocencia en ambos. Había en los mitos del hombre primitivo una oscura codicia de verdades esenciales —un poder de intuitividad imaginativa y una participación vital en la

naturaleza— y en su vida tribal una real y alentadora, aunque esclava, comunión con el grupo, las cuales han sido perdidas en el proceso.

¿Debemos buscar otra instancia? Pensemos en algunos rasgos notables de la historia moderna. Por una parte, tenernos, desde las últimas décadas del siglo XVIII, una acentuación de los derechos 'humanos y de la dignidad de la persona hu ruana, un anhelo de libertad y de confraternidad humanas, un reconocimiento del principio: gobierno del pueblo para el pueblo y por el pueblo; una creciente preocupación por las libertades civiles y por la justicia social, una aserción del poder del hombre sobre la naturaleza que constituye un excepcion al progreso ascendene. Pero, por otra parte, tenemos que afrontarnos, durante el mismo lapso, con la sujeción de todos los ciudadanos al servicio militar, con más y más guerras destructivas, con el crecimiento del materialismo mercantil, con las pasiones nacionalistas, con el comunismo, el fascismo, el racismo, y con aquellos años que estarán siempre vivos en nuestra memoria, con el asesinato en masa de seis millones de judíos por Hitler; la primera mitad del siglo XIX fue testigo de las condiciones esclavizantes de vida a las que entonces estaba sometido el proletariado industrial; y nuestros propios tiempos enfrentan la amenaia a la libertad humana por el totalitarismo comunista que prospera en grandes regiones de la tierra.

¿Puedo ahora aludir al problema de la misión temporal del cristiano? Como he indicado en el Capítulo I, la filosofía de la historia tiene consecuencias prácticas, lo que demuestra que pertenece al dominio de la filosofía práctica o moral. De la noción genuina de progreso, que acabo de recalcar, una consecuencia práctica puede ser sacada con respecto a la obra del cristiano en el mundo. La obra del cristiano en la historia no pretende colocar al mundo en un estado en el cual todo mal y toda injusticia hayan desaparecido. Si así fuera, entonces sería muy fácil, considerando la historia humana, condenar al cristiano como un utópico, o, como lo hacen algunos teólogos protestantes, juzgar, que dada la corrupción de la naturaleza humana la verdadera noción de civilización cristiana (esto es, cristianamente inspirada), y de un esfuerzo para hacer prevalecer en el mundo la justicia y la confraternidad cristiana, es una contradicción de términos.[31]

La obra del cristianismo es mantener y aumentar en el mundo la tensión interna y el movimiento de lenta liberación que son debidos a las potencias invisibles de la verdad, la justicia y el amor, en acción frente a la masa que va contra ellos. Y esta obra no puede ser en vano —ella seguro produce sus frutos. No tenemos ilusiones sobre la miseria de la naturaleza humana. Pero tampoco tenemos ilusiones, sobre la ceguera de los seudorrealistas quienes cultivan y exaltan el mal para combatir el mal, y quienes consideran al Evangelio un mito decorativo al cual no podríamos tomar en serio sin descomponer la maquinaria del mundo.

La cristiandad genuina no olvida la grandeza original del hombre. Detesta el pesimismo de la inercia. Es pesimista en el sentido de que sabe que la creatura viene de la nada, y de que todo lo que viene de la nada tiene por sí mismo a la nada. Pero su optimismo es incomparablemente más profundo que su pesimismo, porque sabe que la creatura viene de Dios y que todo lo que viene de Dios tiende hacia Dios.

3. Para concluir mis observaciones sobre la ley del movimiento doblemente antagónico, quisiera observar que encontramos una aplicación particular de la misma en lo que podría llamarse la ley del papel parasítico representado por el error en el progreso del conocimiento especulativo o teorético, especialmente en el reino de nuestro conocimiento de la naturaleza

[31] Recuerdo una discusión que tuve con un elocuente y dinámico teólogo protestante que era a la vez diputado socialista en el parlamento francés. "Si usted no tiene esperanza en alguna realización cristiana en el mundo", le pregunté, "¿por qué es socialista? ¿No espera usted algún progreso en la justicia terrenal?" Y él me contestó: "Yo soy socialista y teólogo protestante tan sólo para protestar contra el mal y la injusticia

Pero yo no espero realización alguna verdaderamente cristiana en el orden terrestre, no creo que pueda darse una civilización cristiana".

y en el reino de la filosofía. Lo que quiero significar es que los grandes descubrimientos son generalmente recompensados en la historia humana por el esfuerzo que una verdad dada recibe del error que la está agobiando, y de las armonías emocionales que el error proporciona. Por ejemplo, el conocimiento matemático de la naturaleza —esta gran conquista cientifica que comenzó en los siglos XVI y XVII— fue estimulado y fortificado por una filosofía errónea (la filosofía mecanicista) que lo agobiaba y que pareció por largo tiempo ser inseparable de él. Y podemos pensar que sin las ambiciones desarrolladas por los filósofos mecanicistas la mente humana no hubiera sido lo suficientemente inflamada para lograr el progreso que significó este descubrimiento del conocimiento matemático de la naturaleza. lgualmente, podríamos decir que aun la conciencia de la ciencia como conocimiento de fenómenos, distintos de la filosofía, esto es, del conocimiento del ser inteligible, tuvo lugar al mismo tiempo que la filosofía kantiana. Podría, en efecto, decirse que gracias a los errores de Kant esta noción de ciencia (nuestra ciencia moderna) como conocimiento de fenómenos fue reconocida en la historia humana. También podríamos decir que los grandes descubrimientos psicológicos sobre el inconsciente fueron reforzados y estimulados por la errónea filosofía de la vida que prevaleció en la mente de Freud.

LA AMBIVALENCIA DE LA HISTORIA

4. Esta ley es una consecuencia de la ley del doble movi miento. Si la historia humana está sujeta a los dos movimien tos antagónicos anotados más arriba, entonces podemos decir que en cada momento la historia humana nos ofrece dos fases. Una de esas fases da motivos al pesimista, quien gustaría con— denar este período de la historia, Y la otra da motivos al opti mista, quien juzga al mismo período como glorioso. Así hubo muchos en el siglo XIX —entre ellos profetas como Víctor Hugo— quienes identificaron el pasado con la oscuridad y el error, y consideraron al futuro como pleno de luz y de bondad. Esta condenación al pasado fue un error tonto en la filosofía de la historia. Pero en el mismo siglo había muchos cristianos que condenaban los tiempos modernos como una pura y sin!. pie aberración. Y esto fue otro error igualmente tonto. Nin gún período de la historia humana puede ser absolutamente condenado o absolutamente aprobado. Es tan irracional con denar la Edad Media, desde el punto de vista irracional, como condenair los tiempos modernos, desde un llamado punto de vista cristiano, Hubo, sin duda, grandes errores espirituales en los tiempos modernos; pero grandes verdades fueron des cubiertas, en el orden de la naturaleza y de la razón natural, y que son de importancia para el espíritu. Los errores rous seaunianos, que especialmente en Europa desvirtuaban ei principio democrático, y las falsas filosofías con las cuales fue frecuentemente confundido por accidente (las cuales lo están carcomiendo desde dentro), claman por una purificación de este principio; pero también claman por un más profundo reconoclmiento de su verdad, intrínseca, así como de su co nexión vital con la inspiración del Evangelio. La esperanza de la humanidad referente a su vida temporal está inseparablemente ligada al advenimiento de una filosofía democrática en los tiempos modernos.

Un error en un principio espiritual da su fruto inevitable: debemos descubrir el error y admitir la pérdida. Durante el mismo período, sin embargo, hay un avance en asuntos humanos, hay nuevas conquistas humanas. Hay, unidos a cier ros males, beneficios y hazañas que tienen un valor casi sagra do puesto que son producidos en el orden de la Divina Provi dencia: debemos reconocer estas hazañas y estos beneficios.

La ambivalencia de la historia puede ser vista en el de sarrollo del Imperio Romano; o en el abrazo mutuo poscons tantino entre la lglesia y el Estado; o en las varias fases de la revolución industrial; o en el presente reino de la ciencia fisico-matemática y de la tecnología... Hoy, un obviosísirno ejemplo de esta ambivalencia nos es ofrecido por el adveni miento de la era atómica, con sus capacidades inherentes para la destrucción de la humanidad al igual que para un inaudito mejoramiento de la vida.

5. Es en una perspectiva cristiana que, por largo tiempo, he cavilado sobre la filosofía de la historia. Dejadme, entonces, hablar de esta perspectiva. San Gregorio escribió: “Los hom bres deberían saber que la voluntad de Satanás es siempre perversa pero que su poder no es nunca injusto”, porque “las iniquidades que él se propone cometer, Dios las permite en

toda justicia"[32] Este dicho es de largo alcance. Proporciona un principio importante de exégesis histórica.

El diablo cuelga como un vampiro al lado de la historia. La historia continúa, sin embargo, y continúa con el vampiro. Es sólo en el reino de la gracia, en la vida divinamente asistida de la Iglesia, donde el diablo carece de lugar. juega su papel en la marcha del mundo, y en cierto sentido la estiuiula. ¿No ambiciona él lo mejor ya que desde su punto de vista, lo mejor, como expresa el dicho francés '~es el enemigo del bien"? Él no tiene escrúpulos, ocasionalmente, de ensalzar lo mejor para destruir algún bien, no para mejorarlo. Y así suele hacer a su manera, la cual es errónea, y con intención perversa, lo que la buena gente omite de hacer porque está dormida. Lo que se hace, se hace nial, pero se hace. Hay un pasaje que encierra un extraño significado en el himno de Habacuc (según su traducción en la Vulgata). Ahí se dice que el diablo anda delante de los pies de Dios: et egredietur diabolus ante pedes ejus[33]. Él corre delante de Él con propósitos viciosos (y finalmente derrotado) prepara sus caminos como un traidor.

El maniqueísmo no es una filosofía de la historia superior al relativismo. La gente que deifica la razón humana es ine vitablemente impulsada a una especie de concepción mani queísta de la historia que el pensamiento cristiano no acepta. Cuando el bien principal, cuando la primera y fundamental medida por la cual todo lo demás es medido, es algo en el orden humano, este bien tendrá un opuesto; y este opuesto. siendo antagónico al supremo bien, sólo puede tener el oficio del mal puro. Si el bien absoluto es libertad política, u orden político, habrá en la historia elementos de oscuridad pura, ya sea la "tiranía" que es opuesta a la libertad, ya los "sueños utópicos" que son opuestos a este orden. Si el bien primario es el pensamiento cartesiano, habrá edades y filosofías conde nadas a la oscuridad de la cual el progreso del pensamiento no puede esperar ningún buen resultado. Es la vieja lucha entre Ormuzd y Ahriman, la vieja lucha maniqueísta.

El cristiano sabe que Dios no tiene opuesto absoluto; que no hay principio primario opuesto[34]. Para el cristiano hay de hecho una lucha entre la luz y la oscuridad, entre la verdad y cl error. Pero no puede haber para él, en la realidad, osru ridad pura o error puro, porque todo lo que es, en la medida en que es, es de Dios y es bueno. En el pensamiento del ateo o si desean, del "enemigo de Dios", como Proudhon se llama ba a sí mismo, es imposible que Dios esté al servicio del enemigo de Dios; mientras en el pensamiento del cristiano el enemigo de Dios está al servicio de Dios. Dios tiene Sus ad versarios, no en el orden metafísico pero sí en el moral. Con todo, Sus adversarios están siempre, finalmente, a su propio servicio. Él es servido por los mártires, y Él es servido por los ejecutores de los mártires.

Todo lo que ocurre en la historia del mundo sirve de una manera u otra al progreso del reino de la gracia y (a veces al precio de un mal mayor) a alguna especie de progreso en el mundo. Voltaire, resuelto a desprestigiar a la Iglesia y mo f arse de la fe religiosa, estuvo, a pesar de todo, en la cristian dad y la historia de la cristiandad, puesto que estuvo en el universo creado y en el orden de la providencia. Les sirvió a pesar de sí mismo. Defendió un error en su campaña por la tolerancia, ya que pensó en la tolerancia "dogmática", como si la libertad de pensamiento fuera un fin absoluto sin otra ley mayor que la opinión subjetiva[35]; con todo, esta campaña lo llevó al mismo tiempo a luchar contra otro error, el error moderno, que halla su expresión en la fórmula cujus regio ejus religio, por el que la fuerza del Estado y la presión social tienen por su propia naturaleza el derecho de controlar la conciencia. En este respecto, Voltaire estuvo trabajando sin saberlo en favor del artículo 1351 del Código de la Ley Canónica: "Nadie estará obligado a abrazar la fe católica con tra su voluntad". Él

---

[32] Moralium lib. II, cap. 10, n. 16, 1. L., LXXV 564.

[33] Habacuc 8.5.

[34] Cf. Summa theol., I. 49, 3.

[35] Acerca de la distinción entre la "tolerancia dogmática" y la "to lerancia civil" véase mi libro Man and the State, pp. 180-182.

fue un instrumento para hacer conocer a las sociedades modernas el principio de la tolerancia civil.

Encuentro un símbolo de las verdades a que acabo de aludir en el inapreciable libro de G. K. Chesterton, *El hombre que fue jueves*: ahí se nos muestra a la policía y a los anarquistas —quienes se combaten mutuamente con plena con ciencia de ello— obedeciendo al mismo misterioso señor a quien el autor llama señor Domingo...

6. Otra observación puede hacerse relativa a las diversas perspectivas o puntos de vista que son peculiares al teólogo especulativo, al teólogo de la historia, y al filósofo de la Historia. ¿Qué podemos decir de sus respectivas aptitudes cuando llegan a tratar un acontecimiento tal como el cisma o la herejía en la historia religiosa?

El teólogo especulativo buscará la verdad del asunto. Él se ocupará de analizar y refutar los errores implicados, clarificando y engrandeciendo en esta conexión los horizontes de la verdad. El cisma o la herejía en cuestión serán considerados en su significado intrínseco y esencia abstracta.

El teólogo de la historia observará que en el paso del tiempo, y a pesar del impulso permanente de tales comunidades hacia la separación, un gran número de aquellos que son educados en las comunidades religiosas en cuestión, quedan, por razón de su buena fe, excentos del pecado de cisma o herejía, de manera que esas comunidades religiosas no deberían ser llamadas "heréticas" o "cismáticas", sino simplemente "disidentes".[36]

El filósofo de la historia, por su parte, estará principalmente interesado en los efectos y repercusiones de los acontecimientos espirituales en cuestión sobre la historia del mundo y de la civilización se enfrentará, po un lado con los resultados directos negativos (digamos, por ejemplo, la manera en que la ruptura luterana arruinó la precaria unidad de Europa y encerró a Alemania en sus propios sueños y frustra ciones). Pero, por otro lado, se enfrentará también con repercusiones indirectas positivas: por ejemplo, la situación his tórica resultante del mismo estado de división religiosa engendrado por el protestantismo que dio lugar al gran acontecimiento político de América —me refiero a una Cons titución y a una sociedad civil que están inspiradas religiosamente y adhieren a la tradición judío—cristiana, y que al mismo tiempo se oponen fundamentalmente a toda discriminación entre ciudades a causa de su religión [37]

Finalmente no será inoportuno decir unas pocas palabras, ya no sobre la tentación maniqueísta, sino sobre otra tentación, hoy en pleno auge, la tentación hegeliana y marxista, que somete a buen número de nuestros contemporáneos a la adoración de la historia. Piensan que el único mal con siste en resistir a la historia; la única condena, en ser recha zado y repudiado por la historia. La historia se ha transforma d para ellos en el Salvador y el Redentor. La primordial obligación moral, entonces, es seguir el ritmo de la historia y tener eficacia histórica y éxito en la historia. El (lue no tiene éxito en la historia es condenado, justamente condenado pues ha pecado contra la historia.

Quien, como hemos visto, juega un papel en la historia, se divierte con los espectáculos y se ríe de ellos. Aquellos que hacen del avance en la historia su primer principio, se com prometen a colaborar con todos los agentes de la historia; y se encuentran así en compañía muy promiscua.

No somos cooperadores de la historia; somos cooperadores de Dios.

Sin duda, ausentarse de la historia es buscar la muerte. La actividad espiritual, la cual está por encima del tiempo, no desconoce el tiempo, mas lo mantiene sostenido desde lo alto, Nuestra obligación es actuar en la historia dentro del límite de nuestras fuerzas pero

---

[36] Charles Journet L´´Eglsie do Verbe Incarné t. II pp 708-799.1

[37] Cf. Peier F. Drueker, "Organized Religion and the American Crenl" en The Revieu' of Politics julio 1956.

sirviendo primero a Dios. Y no debe mos quejamos ni sentirnos culpables si la historia a menudo actúa contra nosotros: no vencerá a nuestro Dios, ni escapará a sus propósitos de misericordia o de justicia. El asunto prin cipal! desde el punto de vista de la existencia de la historia, no es tener éxito; el éxito nunca perdura. Lo fundamental es haber estado ahí haber estado presente, y esto es indeleble.

LA LEY DE LAS FRUCTIFICACIONES HISTÓRICAS DEL BIEN Y DEL MAL

7. Esta ley trata de las relaciones entre la ética y la poli tica. La he tratado algo extensamente en un ensayo intitulado "El fin del maquiavelismo"[38] Aquí me limitaré a resumir mis observaciones de este ensayo.

Quisiera recordar, en particular, que el 'bien en el cual la justicia de las sociedades humanas fructifica, y el infortunio en el cual la injusticia de las sociedades humanas da sus fru tos. "no tiene nada que ver con los resultados inmediatos y visibles; la duración histórica tiene que ser tomada en cuenta; el bien temporal de la justicia y el mal temporal de injus ticia pueden ser y son de hecho completamente diferentes de los resultados inmediatos que la mente humana puede esperar y que los ojos 'humanos contemplan. Es tan difícil desenredar estas remotas causalidades como determinar en una desembo cadura de un río qué aguas vienen, de qué glaciares y qué tributarios. Las hazañas de los grandes maquiavelistas nos pa recen duraderas, porque nuestra escala de medición temporal es extremadamente pequeña, en relación al tiempo propio de las naciones y las comunidades humanas. N entendemos el juego limpio de Dios, quien da a aquellos que han elegido libremente la injusticia, el tiempo de agotar sus beneficios y la plenitud de sus energías. Cuando llegue el desastre para estos vencedores los ojos de los justos que lloraron contra ellos ante Dios estarán ya purificados bajo la tierra, y los hombres no conocerán la fuente lejana de la catástrofe".[39] Dejemos anotado entre paréntesis que cuando estas líneas fueron escri tas, Hitler y Mussolini estaban ganando en todos los tableros del •puntaje...

Por el otro lado, debe ser aclarado que las comunidades, naciones, ciudades, civilizaciones humanas —todas ellas entidades colectivas incapaces de inmortalidad— son por esencia morales y físicas al mismo tiempo, y dependen de condiciones físicas. Buenas o malas, pueden, como Atlántida, ser víctimas de un naufragio. Esto significa que las virtudes de la justicia y la moral no anulan las leyes naturales de envejecimiento de las sociedades humanas; no impiden la catástrofe física que las destruya. Debemos decir entonces que la justicia y la rectitud (y ésta es la ley que deseo recalcar) tienden en sí mismas a la preservación de las sociedades humanas y a su éxito real; y que la injusticia y el mal tienden en sí mismo (dejando a un lado lo que concierne a condiciones físicas) a la destrucción de las sociedades y, a la larga, a su fracaso real.

Me gustaría citar, en este caso, algunas líneas de Cha teaubriand que están inspiradas en la genuina sabiduría polí tica e histórica, y que me parecen extraordinariamente al día. Hablando de Danton y de la Revolución Francesa, y aludiendo de paso al juicio y a la sentencia de muerte de Carlos J, "Dan ton", señala, "más cándido que los ingleses dijo: «no proce saremos al rey, lo mataremos». También dijo: «Estos sacerdo tes y nobles no son culpables, pero tienen que morir, porque están fuera de lugar, impiden el movimiento de las cosas e inciden en el camino del futuro». Estas palabras, que pueden parecer tan profundas, no tienen nada de geniales, porque estiman que la inocencia es nada, y que el orden moral debe ser separado del orden político sin causar al último grave daño, lo cual es falso".[40]

---

[38] Véase The Review of Politics, enero 1942; también mi libro The Range of Reason (N. York: Ch. Scribner's Sons, 1952), pp. 134-164.

[39] Ibid pp. 119—150.

[40] Tomado de Mémoires dóutre-tombe (Garnier ed.) . Vol. II p. 20.

LA LEY DE LA SIGNIFICACIÓN DEL MUNDO Y DE LOS HECHOS QUE HACEN LA HISTORIA

8. Dudé al buscar las palabras adecuadas que expresaran la ley que tengo en mente De hecho, aún estoy buscando la expresión adecuada de una verdad que percibo, pero que me parece muy difícil de formular correctamente. Mi principal dificultad se relaciona mn la noción de "unidad del mundo" o "unidad de la humanidad" y su verdadero significado. Tene mos, me parece, verdaderos indicios de due hay una cierta unidad del mundo, sin forma ni estructura en conjunto, y que toda comunidad humana, pueblo o nación, en cualquier punto de la tierra, está afectada por lo que sucede a los otros grupos humanos. No hay en el mundo, sin embargo, nada análogo a la unjdad espiritual de la lglesia, y debemos tener cuidado de no pensar en cosas que pertenecen al o'rden natural en térmi nos de conceptos teológicos como el de "la comunión de los santos". Me gustaría poder describir el posible significado ra cional de la misteriosa unidad del mundo en conjunto; siento no ha iber llegado a ninguna formulación satisfactoria, aun q iie dada la red moderna de comunicaciones económicas, intelec tuales y políticas, abarcando todos los pueblos, un concepto tal hasta donde equivale al de interrelación universal, puede obviamente ser traducido en términos enteramente racionales. Con todo estuve r)ensando en lina especie de solidaridad más vital y secreta, tan vieja como la humanidad

En estas circunstancias y pendiente de una elucidación mils amplia, mencionaré "el mundo" sólo en un sentido res tringido, usando esta palabra como sinónimo de grupo de pueblos que, por diferentes que puedan ser, poseen una cierta comunidad de fondo espiritual y cultural, y de experiencias históricas, esperanzas y sufrimientos.

Ahora, lo que yo pienso es que el mundo (al menos eu el sentido que acabo de indicar) tiene una especie de unidad vital —no política ni organizada ni manifestada, pero sin eni bargo real. Y por razón de esta unidad vital, cuando un acon tecimiento que hace historia, cuando un gran evento de la humanidad, tin acontecimiento que actualiza potencialidades centenarias y viejas aspiraciones, ocurre en un punto particu lar del espacio, en una nación dada y en un pueblo dado, no ocurre sólo para esta nación o este pueblo, sino que ocurre para el mundo. No cs solamente un evento o un cambio para esta nación particular o este pueblo particular; es un aconte cimiento o un cambio para el mundo —quiero decir, desde luego, con los electos más diversos, opuestos y contrachctorios. Ha sucedido para el mundo, aunque afecte las otras partes del mundo de manera completamente diferente a la de su punto de origen. Y al mismo tiempo ha agotado. por decir así, la cantidad de energía creativa que fue necesaria para su apari ción en la historia humana. Ya no tiene más signilicación para el hacer de la historia; ya pertenece al pasado.

Pensemos, por ejemplo, en la Revolución Francesa. Obser vando los siglos anteriores —especialmente los tiempos cte la edad barroca, la monarquía absoluta, y el orden social fundado en la desigualdad, peculiar del Ancien Régime— vemos que un cambio profundo, un cambio que hiciera historia, se había vuelto necesario. Y tuvo lugar en Francia, con todas las espe ranzas humanas que llevaba en sí mismo y todas las máculas que lo ensombrecieron. Pero no sólo aconteció en Francia, sino en el mundo. Aquellas regiones cle Europa que escaparon a las formas revolucionarias francesas típicas; y aunque las coin batieron con la mayor energía, tuvieron sin embargo su pro manera de digerir su contenido histórico, y tuvieron que adaptar para mejor o para peor, sus propias estructuras y tradiciones a la nueva fase de la historia. En general, el ataque de los metales y el contraataque cle las cuerdas no fueron más que un tema en el concierto. Al mismo tiempo, la energía his tórica creadora que había liberado la Revolución Francesa fue agotándose. La creatividad y la necesidad históricas desviaron hacia nuevos cambios en preparación.

9. Sin hablar de sus rasgos intrínsecos, hay. desde el punto de vista de nuestras consideraciones presentes, una diferencia básica entre la Revolución Francesa y la Revolución Coniu nista Rusa. Corrompida la Revolución Francesa por la filoso-f ía rousseauniana, el jacobinismo, los crímenes del Terror, el odio, la persecución a la lglesia, los verdaderos Principios y el mensaje de Libertad, lgualdad, Fraternidad que trasmitió, se

hicieron valer independientemente (en cuanto a su verdadera esencia) de las tendencias viciosas que la consumían. Contrariamente, los elementos de verdad contenidos en la Revolución Soviética, están inseparablemente comprometidos en una concepción del mundo falsa y totalmente dogmática que afianza los errores e impide que aquéllos se muestren abiertamente (así la verdadera noción de justicia social no ha reconocido estado legal en la ideología de materialismo dialéctico). Sólo si el sistema se rompiera cii pedazos aquellos elementos de la verdad podrían ser liberados.

Y pienso que tornando en cuenta la diferencia básica en cuestión, la ley histórica que estamos tratando también debe ser verificada en el caso de la Revolución Comunista Rusa. Si consideramos la sucesión de los siglos anteriores, notamos quc algún cambio se hacía necesario en el orden social. Basta re cordar la fortuna de la palabra "revolución" en Europa antes de la Primera Guerra Mundial —todos estaban hablando de revolución. Y Charles Péguy, que fue un viejo revolucionario proudhoniano, dijo que la revolución social sería moral o dejaría de ser revolución en absoluto—, "la revolution sociale sera morale ou ne sera pas". Y la revolución ocurrió; pero fl0 fue moral. Pero supongamos que en aquel tiempo, antes de la Primera Guerra Mundial, hubiera habido en Europa un Gandhi cristiano, un hombre equipado con una filosofía so cial más completa que la de Gandhi pero poseyendo la energía espiritual de Gandhi, y capaz de agrupar las fuerzas más acti vas de las clases trabajadoras. Entonces el cambio histórico necesario del cual estoy hablando hubiera podido ocurrir en forma de una revolución social cristiana. Desde un punto de vista abstracto 'y teorético es una posibilidad que en lugar de Marx hubiéramos tenido otro pensador y conductor social, de formación cristiana, criticando las formas de la civilización industrial de sus días, y proponiéndose cambiarlas, en nombre de la justicia, la libertad, y el amor, y no del odio y la guerra social, y el mito de la deificación del hombre por intermedio del advenimiento mesiánico del proletariado.

De hecho, la revolución en cuestión ocurrió en la forma de una revolución atea marxista en una parte (lacia del mundo, en Rusia. Allí tuvo lugar la revolución, una revolución corrom pida internamente, no la revolución ética de Péguy, sino la revolución dialéctico-materialista de Leniu. El acontecimien to que hizo historia estuvo intrínsecamente corrompido; con t ocio, había sucedido, y no había sucedido solamente para Ru sia, sino para el mundo. Quiero decir que la posibilidad de una revolución péguystica o, si podemos expresarlo así, de una revolución social cristiana ha sido borrada. Ya es demasia do tarde. El acto dei drama histórico ha sido representado; ahora estamos en otro peldaño de la historia. Lo que los cris tianos deben hacer ahora no es soñar con una revolución social cristiana sino esfoTzarse en hacer prevalecer el ideal cristiano en los ajustes graduales por los cuales un mundo no comunista (cuya estructura social y vital, al menos en los Estados Uni dos está ya más allá del capitalismo y más allá del socialismo) motivará los cambios requeridos por esta justicia social que está prohibida en la revolución comunista por su propia ideo logía, aunque el anhelo de ella entre las masas fue el real incentivo que la hizo posible.

Por el otro lado, está claro que la revolución comunista pudo expandirse en algunas ocras partes del mundo, como aconteció en China. Pero tal cambio, con todo lo serio que pue de ser, sólo tiene significado y valor locales —no es un cam bio "para el mundo". La revolución comunista no puede ganar al mundo, no solamente por la resistencia de las naciones no comunistas que enfrentan el peligro y están dispuestas a com batirlo, sino también porque esta revolución ya no tiene posi bilidad alguna de causar, en ningún lugar, un comienzo en la historia universal, un cambio que haga historia. Los agitado res son ahora hombres del pasado. Su esfuerzo por agitar la civilización occidental y de introducir el régimen comunista no es sino un esfuerzo por sujetarla a lo que en realidad es un hecho pasado, un acontecimiento muerto, cii la historia bu mana. Es una necesidad vital para los pueblos amantes de la verdad el combatir y neutralizar este esfuerzo. Haciéndolo no están combatiendo una amenazadora novedad, sino un peiL groso pasado. Había mucha sabiduría en el viejo temor chino a los muertos. Los cadáveres pueden ser enemigos perniciosos. À pesar cle ello, carecen del hábito de la vida. La revolución comunista ha perdido su vitalidad histórica. Es a nuevos pro blemas y a nuevos cambios por venir donde la energía creadora de la historia se orienta actualmente. Y es la tarea de la libre voluntad

humana el preparar y encauzar los acontecimientos en una correcta dirección, bajo la inspiración de la dignidad humana. [41]

LA LEY DE "PRISE DE CONSCIENCE"

Ésta es la ley del crecimiento de la conciencia como signo de progreso humano, y como comprensión. al mismo tiempo, cle los peligros inherentes. Pienso que esta ley cle prise de conscience está enlazada con la historia cle la civilización en general, pero tiene lugar muy lentamente. Y mientras tiene lugar en un área, otra área puede ser conspietanrente inmune a ella. En Grecia, por ejemplo, había conciencia de la libertad política del o:iudadano, pero no de la libertad espirituad de la persona humana respecto de la ciudad, En efecto, la concep ción griega de la ciudad fue una especie de concepción "hiero-política" que no tomaba en cuenta lo que es eterno en el hom bre por encima de la comunidad temporal. En la filosofíat, la conciencia de lat teoría del conocimiento como una disciplina particular llegó nsuy tarde. Por supuesto, Aristóteles y todos dos grandes filósofos tuvieron uusa teoría del conocimiento. Pe ro 'fue necesario eSperar a Kant para tener una teoría del cono cimiento concebida como una disciplina especial. Y eso signi ficó un progreso en la estructura del cuerpo de las disciplinais filosóficas.

LA LEY DE LA JERARQUIA EN LOS MEDIOS

11. Aquí tenemos en realidad dos leyes. La primera es la ley de la superioridad de !os medios temporales ltumildes ("moyens pauvres") sobre los medzos temporales ricos, respecto a fines espirituales. Podemos describir como medios tempora les ricos aquellos que, implicados en la densidad de la materia, postulan un cierto grado de éxito tangible y visible. Tales medios son los medios peculiares del mundo. Sería absurdo des preciarlos o rechazarlos; son necesarios; forman parte de la sustancia natural de la vida. La religión debe consentir en reci bir sut ayuda. Pero es conveniente, para la salud del mundo, que la jerarquía de los nìedios sea salvaguardada en sus pro porciones adecuadas.

Hay otros medios temporales, que son los Issedios peculia res del espíritu. Son los medios temporales humildes.[42] La Cruz está en ellos. Cuando menos gravados están por la materia, mas intangibles, menos visibles, más eficaces son. Son los medios peculiares de la sabiduría; la sabiduría es muda; grita en la plaza del mercado; es su peculiaridad gritar así, y ahí debe tener medios para hacerse oír. Pero el error está en pensar que los mejores medios de tal sabiduría serán los medios más poderosos materialmente, los mayores y más costosamente equipados en lo que respecta a la comunicación masiva y a la propaganda.

La esencia pura de lo espiritual deberá ser buscada en la actividad inmanente, en la contemplación, cuya peculiar eficacia para tocar el corazón de Dios no perturba un solo

---

[41] Por ej. el esfuerzo del mundo hacia una unidad supranacional pertenece al orden de los nuevos problemas y los nuevos cambios. Esa unidad puede lograrse dentro de una inspiración titánica según una especie de Super-itnperio, o dentro de tina concepción pluralista y Ira-terna. (Véase mi lil)ro Man and the State cap. VII)

Otro problema nuevo, particularmente crucial y urgente, es la enmancipación de los pueblos sonsetidos al régimen colonial —aunque incorpo rados a la corriente de la historia universal—. Esta histórica revolución, que, impurificada por violencias y odios, exige un mutuo entendimiento y cooperación en bien de la humanidad y requiere no solamente aquella generosidad que es inseparable de una política inteligente sino también ci esfuerzo imispirado en el amor fraternal de los cristianos en su misión temporal. Yo estimo que ese esfuerzo se está realizando.

Tides of crisis de Molí Berle (N. York: Reynal, 1957) apareció cuando yo corregía mis pruebas. Sólo puedo mencionarlo. Me hubiera gus tado comentar el capítulo "Batalla de un pasado contra el futuro" eis el que el a utor habla de los 'espíritus'' históricos y de sus "ejércitos de conscriptos".

[42] Yo diría en francés 'moyens temporels pauv res" cxpresnuuu clati-cil de traducir al inglés. Si dijese "poor temporal means" pienso que diría lo couìtrario de lu) qaue deseo significar. Humble" es un término bastante bueno me parece, pero desafortunadamente de de lado la noción de pobreza que aquí es muy importante.

átomo en la tierra. Cuando más se acerca uno a la pura esencia espiritual, más fáciles y menos palpables, más espontáneamente utilizables se vuelven los medios temporales empleados en su servicio. Y ésta es la condición de su eficacia. Demasiado ágiles para ser detenidos por cualquier obstáculo, se abren camino donde el más poderoso equipo resulta impotente para hacerlo. Propter suam munditiam. Debido a su pureza atraviesan el mundo de cabo a cabo. No siendo ordenados al éxito tangible, no abarcando en su esencia ninguna necesidad interna de éxito temporal, participan en la eficacia del espíritu.

12. La segunda ley que tiene que ver (on la jerarquíai de los medios puede ser llamada la ley de la superioridad de los medios espirituales de la actividad temporal y del bienestar sobre los medios carnales de l(t actividad temporal y del bien-costar. Aquí es una cuestión de medios respecto de la obra tem poral, no respecto del fin espiritual —digamos, respecto de una obra social o política, que persiga los más altos intereses del hombre, justicia, libertad, paz, amor fraternal, superando los prejuicios y egoísmos, la voraz ambición y el poder opresivo. Y añadamos que testigo de la ley que menciono fue a menudo el autosacrificio de hombres magnánimos y a la vez ignorados. En otras palabras, la ley en cuestión estuvo activa en la historia humana de una manera particularmente humilde y escondida, a la manera de un fermento, nunca en primer plano, excepto en cuanto a unos pocos ejemplos brillantes de nuestíro siglo.

Pienso que aquí es interesante examinar el ejemplo y el testimonio de Gandhi, particularmente significativo para los cristianos. De hecho, Gandhi estuvo inspirado tanto por las Escrituras Indias como por el Evangelio —leyó muchísimo el Evangelio. Su originalidad consistió en dar primacía a los medios de las paciencia y del sufrimiento voluntario y de organizarlos sistemáticamente en una técnica particular de acción política. Podríamos relacionar dicha técnica con la noción tomista según la cual el principal acto de fortaleza y de virtud no es el acto de atacar, sino el de resistir, soportar, y sufrir con constancia, un tomista asociaría lo que Gandhi llamó no violencia con el coraje de resistir. La cuestión sería aplicar estos medios particulares a un fin temporal a ser alcanzado.[43]

Gandhi mismo estaba convencido de que estos medios pueden ser aplicados en occidente como lo han sido en oriente. A mi manera de ver, si siguieran el método de Gandhi o algún método aún por inventar, los hombres que están luchando en el campo temporal pero que dan importancia a los valores espirituales, especialmente aquellos que bregan por el advenimiento de una civilización inspirada cristianamente, llegarían a soluciones adecuadas. Me parece muy significativo que este tener conciencia del poder de los medios del amor y del espíritu en el orden temporal evolucionara en nuestro siglo al mismo tiempo que el poder del estado, y que fuese asimismo contemporáneo de la aparición de los estados totalitarios. Una vez más hallamos la misma ley del movimiento dual —una evolución en una dirección, y otra evolución, que compensa la primera, en otra dirección. Estamos ahora esperando la manifestación de todas las dimensiones de la actividad temporal cristiana.

Quisiera ahora observar (y esto me parece particularmente importante desde el punto de vista de la filosofía de la historia) que Gandhi fue no sólo una figura excepcionalmente grande y profética. Tendría, además, que ser considerado el fundador de una escuela de pensamiento. Dejó discípulos. Estoy pensando especialmente en Vinoba quien tiene ahora una influencia tremenda en la India. Hay, así, una continuidad en el uso de los medios espirituales tendientes a cierta transformación temporal. Vinoba tuvo gran éxito al lograr de muchos terratenientes cambios considerables en la división y distribución de las tierras a labradores pobres. Es un real continuador de Gandhi.[44]

Para concluir, la cuestión que estoy proponiendo es si alguna especie de actividad similar puede darse en el mundo occiclental. Hasta ahora tenemos muy pocos indicios de ello. Pero

---

[43] Véase mi *Du régime temporal et de la de la liberté* (París: Desclée De Brower 1933) Anexo II

[44] Véase, por ej., Lanza de Vasto, Vinoba ou le nouveau pèlerinage París: Denoel, 1954) . También Hallam Tennyson, India´s Walcking Saint, Vinoba Bhave (N. York: Doubleday 1955)

lo que pueda parecer imposible ahora puede volverse posible en un futuro quizá menos distante de lo que imaginamos. Sé que hay ahora en Francia alguna gente (y gente de real estatura intelectual) que ha comenzado, con algunos amigos en el extranjero, un esfuerzo común de ayuno y oración tanto para obtener, en tal o cual caso dado, mayor justicia de las políticas gubernamentales, o de causar mayor entendimiento mutuo Y cooperación pacífica entre varios grupos, taules como los grupos mahometanos, judíos y cristianos; el iniciador es Louis Massignon. En Sicilia hallamos la no violencia dirigida por Danilo Dolci. Algunos intentos esporádicos de poner en práctica métodos gandhianos están apareciendo también aquí y alla en este país y particular importanciat debe ser atribuida en esta relación al gran ejemplo dado por los negros de Montgomery y por el Reverendo Martin Luther King, su director religioso[45]. Éste no es el lugar de discutir los propósitos especí ficos perseguidos en estas varias instancias. En lo que estoy in teresado es en el hecho de su existencia, y de su significaudo histórico. Tales comienzos son muy pequeños, casi impercepti bles. Stu significación venidera será, pienso, muy grande.

CAPÍTULO III. FÓRMULAS TIPOLÓGICAS O LEYES VECTORIALES

Estas fórmulas o leyes manifiestan la variedad de edades o de aspectos en la historia humana. Están en relación con lo que podría llamarse los vectores de la historia —me refiero a segmentos determinados en extensión, dirección y significación, También establecen relaciones de parentesco entre uno y otro vector, dando una cierta perspectiva o línea de conside ración.

Insinuaría que el proceso inductivo juega un papel todavía mayor en esta clase de leyes que en las leyes axiomáticas. Uno de nuestros ejemplos será la distinción entre los estados mágicos y los racionales o regímenes de pensamiento humano y cultura. Aquí la inducción es preponderante. Según los datos de la antropología, nos enfrentamos con el hecho inductivo de que hay una gran diferencia entre la manera de pensar del hombre primitivo y el hombre actual (tanto que la manera de pensar del hombre primitivo fue descrita como mentalidad pre-lógica)[46], Pero no podemos apoyarnos en esta noción puramente inductiva. Eso debe ser reelaborado, replanteado, conceptualizado correctamente. Por esto tenemos que invocar al gunas nociones o discernimientos filosóficos —por ejemplo, el conocimiento de Ciertas 'naturalezas" como la imaginación y el intelecto y sus relaciones y participación en el progreso del saber humano. Entonces surgirá una determinada idea univer sal, agrupando y dando cuenta de las características varias de la mentalidad primitiva y de la

---

[45] Leemos en el New York Times, diciembre W, 1956: "Montgouucry, Ala., 1)ic. 9 (AP) , Más de 3000 negros clausiraron hoy un seminario sobre la no violencia y los cambios sociales. Fol hecha señaló el primer aniversario del boycott a los autobuses,

El Rey. Martin Luther King, h., presidente de la Asociación por el progreso de Montgomery, líder del boycott y promotor del seminario dijo al grupo: 'nosotros hemos tenido una gloriosa semana aquí juntos"

El seminario incluyó estudios sobre la forma en que 50.000 negros de Montgomery practicaron el boycott. La resistencia pasiva eus protesta contra la segregación racial ers la ciudad fue señalada como suai ejemplo para todos los negros que luchan contra la segregación.

La Corte Suprema de los Estados Unidos declaró el 13 de noviem bre que la segregación en los autobuses interestatales era inconstitucio usai y ordenó su prohibición en Montgomery, La ciudad y el estado de Alabama han apelado."

[46] Lucien Lévy-Bruhl fue quien acuñó esta expresión (yo era alumno suyo en la Sorbona y gustaba de la claridad positivista) ; pareció sostener en un principio que el intelecto del hombre priunitivo y sus leyes eran diferentes en naturaleza del intelecto del hombre civilizado. Juego cambió y aceptó la noción de estado

mentalidad civilizada —lo que llamo régimen o estado de la imaginación, por un lado, y tegimen o estado regido del intelecto, por el otro. Y establecida esta distinción, no como una simple inducción sino más bien como una inducción vivificada por el discernimiento racional, percibimos que hay una cierta necesidad interna de transición histórica entre un estado y otro.

LA NOCIÓN TEOLÓGICA DE LOS ESTADOS VARIOS DE LA NATURALEZA HUMANA

2. Volvamos nuestra atención a datos que nada tienen que ver con la inducción, porque son datos teológicos, pero que son particularmente ilustrativos y sugestivos para el filósofo de la historia, porque lo proveen de una armazón básica y de indicaciones fundamentales sobre la dirección de la historia humana. Constituyen asimismo tIna instancia particular parai el filósofo de la moral.

Tengo en mente las nociones teológicas del "estado de naturaleza pura", del "estado de inocencia o integridad", del "estado de naturaleza caída", y del "estado de naturaleza redimida", Como sabemos, según la teología católica el estado de naturaleza pura nunca existió —es una mera posibilidad; y el estado de naturaleza caída y el estado de naturaleza redimida deben ser distinguidos, pero no están en sucesión— porque Dios nunca abandonó la naturaleza caída a sí misma, ya que la gracia divina nunca cesó de estar activa en el género humano; en otras palabras, la naturaleza cauída debió ser redimida ya por virtud de la pasión de Cristo por venir, ya por virtud de la pasión de Cristo ya acontecida. Ahora quisiera proponer aquí algunas observaciones sobre dos cuestiones sugeridas por esta distinción teológica de los estados de la naturaleza humana.

Una primera cuestión es: ¿puede el hecho de la caída ori ginal del hombre ser probado, demostrado por la razón, reve lado por algún proceso inductivo? Pascal contestaría afirmati vamente. Sostenía en efecto, que la contradicción, en la que tanto insistía, de la naturaleza humana —miseria inaudita por un lado, grandeza inaudita por el otro— nos impone pensar que tuvo que haber en el pasado alguna catástrofe que dé cuenta de estau contradicción. Por ello la caída original le pareceríat algo racionalmente probable por el análisis de la naturaleza humana, en lai condición en que puede ser observada por nos otros,

No creo que sea posible p'robar una cosa tal. Depende de un dato revelado; no pertenece al reino filosófico. El pecado oì-iginal, sin embargo, no sólo despojó a la naturaleza humana de los dones sobrenaturales propios del estado de inocencia admáica; él hirió la misma naturaleza humana, Ésta es un ciato teológico sobre el culai Santo Tomás ponía particular énfasis. Y estas heridas de nuestra naituraleza están siempre presentes en la raza humana. De ahí que el hecho de la Caída si bien no puede probarse racionalmente, encuentra signos —por ejem plo, los mismos recalcados por Pascal— que nos llevan a con cluir c;omo muy probable un tal acontecimiento en el amane cer de nuestra historia. Aquí tenemos lin problema de gran importancia para la filosofíau moral y la filosofía de la historiai en sus propios campos.

No tengo intención de discutirlo aquí (aunque, en uni Opinión, la pregunta debería ser contestada afirmativamente) Preferiría exponer unas pocas observaciones en relación con el problema.

Observemos primero que lo que experimentalmente conocemos del hombre se refiere al hombre real y concreto, al hom bre en estado de naturaleza caída y redimida —mejor dicho, para nuestros propósitos, en estado de naturaleza herida— considerando que no tenemos conocimiento experimental de lo que el estado de naturaleza pura pudo haber sido; solamente podemos conocerla de una manera abstracta e imaginaria, sobre la base de nuestro concepto de la naturaleza humana, Co mo resultado, surge una dificultad porque estamos propensos a dejar que nuestra experiencia del hombre real influya exa geradamente sobre la verdadera idea del estado de naturaleza pura, de manera que corremos el riesgo de despreciar la dife rencia entre el estado de naturaleza herida y lo que

el estado de naturaleza pura hubiera sido. Empero, una ulterior conside ración, nos haría pensar que la dificultad —y el riesgo— en cuestión ocurre de nianera contraria. Es más bien en términos de nuestra noción abst'racta de la naturaleza humana, que ten demos espontáneamente a conceptualizar nuestra verdadera ex periencia del hombre real, del hombre en el estado de natura lezas herida, haciendo así parece nuestra idea de este estado de masiado a lo que el estado de naturaleza pura pudo haber sido. Tenemos así, pienso, una visión más profunda del asunto. En tiendo de esta manera el hecho paradójico de que, a menudo, cuando enfrentamos al hombre como realmente es, nos asom bramos de encontrarlo o mucho peor o mucho mejor —y, en ciertos casos, mucho peor y mucho mejor al mismo tiempo— de la idea que teníamos de él. Así sucede que aquellos que tienen el conocimiento abstracto del hombre más articulado y elaborado, como el filósofo de la moral y el teólogo de la moral, se comportan a menudo como niños cuando llegan al trato con el hombre real y con sus recursos de bondad y de perversidad. Ni los filósofos ni los teólogos, sino grandes peca dores y grandes santos conocen verdaderamente al hombre en el real estado de su naturaleza,

Una segunda cuestión se refiere a la noción de filosofía moral tomada adecuadamente, A mi manera de ver, la filosofía moral tiene que tomar en cuenta estos datos teológicos relati vos au los estados varios de la naturaleza humana. Porque, de hecho, como resultado del estadopresente de la naturaleza humana, el hombre tiene más .propensión al mal que el hombre de naturaleza pura, a causa del pecado original y de la concu piscencia que acciona hasta en el justo pero, a la vez, tiene armas para el bien iñcomparablemente más fuertes, por obra de la gracia divina, con el organismo de energías internas y el cambio de clima moral. Por esto, el filósofo de la moral al tratar con el hombre existencial, con el ho.mbre real, debe tener en cuenta esta situación, No debe pues tratar con un hombre de natu'raleza pura. El hombre de naturaleza pura es una mera posibilidad, una posibilidad abstracta; no es el hombre que realmente es.

LA NOCIÓN TEOLÓGICA DE LOS "ESTADOS" VARIOS EN EL DESARROLLO HISTÓRICO DE LA HUMANIDAD

3. Aquí también, como en la próxima sección, estamos aprendiendo de la teología; empero, al mismo tiempo, nos esta mos ciñendo a la materia que estamos tratando, la filosofía de la historia. Ya no tenemos que tratar con los estados varios de la naturatleza humana en relación al pecado y a la gracia divi na, sino con los •estados históricos del hombre existencial como los ve la teología: el "estado de naturaleza", por ejemplo, el estado de Abraham —esto es, el régimen moral o el estado de la especie humana antes de la ley escrita; el "estado de la Ley Antigua"; y el "estado de la Nueva Ley". El segundo estado corresponde especialmente al pueblo judío, los otros dos tienen validez universal, La distinción entre estos tres estados histó ricos, que está arraigada en las enseñanzas de San Pablo, y en la que los teólogos medievales estuvieron profundamente inte resados, se refiere a la teología de la historia. Podemos así decir oque San Pablo fue el fundador de la teología de la historia, especialmente con su doctrina básica (Rom. 3, 4), sobre la transición del estado de la Ley (la Ley Antigua) al estado de la libertad del Evangelio (la Ley Nueva).

Para resumir las enseñanzas de San Pablo:[47] la Ley es sa grada porque es la expresión 'revelada de la sabiduría de Dios, pero mientras la Ley nos hace conocer el mal, no nos otorga la fortaleza para evitar el mal, y en cuan nos hace conocer el mal, la Ley es una ocasión para tentarnos; y el precio del mal es la muerte. En pocas palabras, la Ley es sagrada pero lleva la muerte con ella. Y Cristo nos ha liberado del régimen de la Ley por Su gracia, la cual nos hace participar de la misma vida y santidad de Dios que nos ha sido revelada y manifestada. Ya no estamos adheridos a la multitud de preceptos ceremoniales ni a las reglas jurídicas de la Ley Mosaica; estamos, en cambio, sujetos a otros preceptos

[47] Véase mi libro The Living Thuoughts of St. Paul (N. Vork: Longmans. Creen. 1941)

menos onerosos y menos numerosos. Y estamos sujetos a ellos por los requerimientos de la vida y la libertad que viven en nosotros no por los requerimientos que (porque es la Ley y no la gracia de Cristo, la que cuenta) nos causan violencia y exceden nuestra capacidad. De este modo la Ley Nueva es menos gravosa que la L.ey Antigua, aunque prescribe una pureza más difícil y la santidad. Si la :Ley Nueva requiere menos cosas más allá de làs prescripciones de la ley natural y menos observaciones ceremoniales que la Ley Anti gua, en cambio requiere lo que es más difícil: pureza en los movimientos escondidos y en los actos internos del alma. (Y (fernanda que alimentemos el espíritu con los consejos del Evangelio.) Pero el amor alivia el yugo de esta mayor exigencia.

De modo que podemos decir que no estamos más bajo la Ley, que estamos liberados del régimen de la Ley. Estamos liberados de esa condición de la humanidad donde el gobierno de las acciones tuvo como regla básica, nada más que la luz natural y los impulsos internos de la conciencia, como en los días de los Patriarcas; no como ahora, después de la promul gación del Evangelio, y de la llegada de Cristo, sino con la sola promulgación de la ley escrita transmitida por Moisés.

Hemos pasado al régimen de ial Ley Nueva, que es la ley de la Libertad.

Esta es la enseñanza de Sain Pablo. Y es lai primera grar enseñanzat —unas enseñanza divinamente inspirada— sobre la diuíección r el significado del desarrollo histórico de la hu manida d.

EL DESTINO DEL PUEBLO JUDíO

4. El problema con el que estamos aquí enfrentados trata de un aspecto particular de la historia humana: la historia y el destino de ese pueblo particular que es el pueblo judío, y el papel jugado por él en la historia de la humanidad. De hecho, hay realmente dos problemas que considerar. El primero es de naturaleza teológica; es el problema —o más bien, e] misterio— del destino del pueblo judío en relación al Reino de Dios y al orden de la salvación eterna. Los judíos no comprendieron la transición del régimen de la Ley Antigua al régimen de la Ley Nueva, que es la ley de la libertad; persistieron en el régimen de la Ley Mosaica y, según San Pablo, aquí advertimos dos puntos de gran importancia: primero, su paso en falso o lapso fue permitido por la salvación de la humanidad; y, segundo, serán finalmente redimidos. Leamos algunos pasajes de los capítulos nueve, diez y once de la Epístola de San Pablo a los romanos:

> ¿Qué diremos, pues? Que los gentiles, que no buscaban la justicia, han hallado la justicia - la justicia de la fe - mientras Israel, buscando una ley de justicia, no llegó a cumplir la ley. ¿Por qué? Porque la buscaba no en la fe sino en las obras: Tropezaron contra la piedra de tropiezo como dice la Escritura: He aquí que pongo en Sión piedra de tropiezo y roca de escándalo; mas el que crea en él, no será confundidos.[48]
>
> Pero pregunto: ¿Es que Israel no comprendió? Moisés es el primero en decir: Os volveré celosos de una que no es nación; contra una nación estúpida os enfureceré. Isaías, a su vez, se atreve a decir: Fui hallado de quienes no me buscaban; me manifesté a quienes no preguntaban por mi. Mas a Israel dice: Todo el día extendí mis manos hacia un pueblo incrédulo y rebelde.
>
> Digo yo por lo tanto: ¿Por ventura ha desechado Dios a su pueblo? No por cierto[49]
>
> Y pregunto yo: ¿Es que han tropezado para quedar caídos? ¡De ningún modo! Sino que su caída ha traído la salvación a los gentiles, para llenarlos de celos. Y, si su caída ha sido una riqueza para el mundo, y su mengua, riqueza para los gentiles ¡qué no será su plenitud! Os digo, pues, a vosotros, los gentiles: Por ser yo verdaderamente apóstol de los gentiles, hago honor a mi ministerio, pero es con la esperanza de despertar celos en los de mi raza y salvar a alguno de ellos. Porque si su reprobación ha sido la reconciliación del mundo

[48] Rom. 9, 30-33. Tomado de la versión de Dovay de la Epístola de San Pablo; se han modificado algunas palabras para hacer el sentido maous claro.

[49] Rom II, I

> ¿qué será su readmisión sino una resurrección de entre los muertos? Y si las primicias son santas, también la masa; y si la raíz es santa también las ramas. Que si algunas ramas fueron desgajadas, mientras tú - olivo silvestre - fuiste injertado entre ellas, hecho participe con ellas de la raíz y de la savia del olivo, no te engrías contra las ramas. Y si te engríes, sábete que no eres tú quien sostiene la raíz, sino la raíz que te sostiene. Pero dirás: Las ramas fueron desgajadas para que yo fuera injertado. ¡Muy bien! Por su incredulidad fueron desgajadas, mientras tú, por la fe te mantienes. ¡No te engrías!; más bien, teme. Que si Dios no perdonó a las ramas naturales, no sea que tampoco a ti te perdone. Así pues, considera la bondad y la severidad de Dios: severidad con los que cayeron, bondad contigo, si es que te mantienes en la bondad; que si no, también tú serás desgajado. En cuanto a ellos, si no se obstinan en la incredulidad, serán injertados; que poderoso es Dios para injertarlos de nuevo. Porque si tú fuiste cortado del olivo silvestre que eras por naturaleza, para ser injertado contra tu natural en un olivo cultivado, ¡con cuánta más razón ellos, según su naturaleza, serán injertados en su propio olivo!. Pues no quiero que ignoréis, hermanos, este misterio, = no sea que presumáis de sabios: = el endurecimiento parcial que sobrevino a Israel durará hasta que entre la totalidad de los gentiles, y así, todo Israel será salvo, como dice la Escritura: = Vendrá de Sión el Libertador; alejará de Jacob las impiedades. Y esta será mi Alianza con ellos, cuando haya borrado sus pecados. = En cuanto al Evangelio, son enemigos para vuestro bien; pero en cuanto a la elección amados en atención a sus padres. Que los dones y la vocación de Dios son irrevocables. En efecto, así como vosotros fuisteis en otro tiempo rebeldes contra Dios, mas al presente habéis conseguido misericordia a causa de su rebeldía, así también, ellos al presente se han rebelado con ocasión de la misericordia otorgada a vosotros, a fin de que también ellos consigan ahora misericordia. Pues Dios encerró a todos los hombres en la rebeldía para usar con todos ellos de misericordia. [50]

De ese modo San Pablo establece, a propósito del misterio particular de Israel, una ley básica (es un dato revelado, no tiene nada que ver con la filosofía como tal) en la historia humana —una ley básica que él consideraba como el secreto mas profundo de la Providencia divina, y en cuyo significado podemos apreciar la lui* infinita del Amor Perdurable. Vosotros recordais su dicho: "¡Oh profundidad de los tesoros de la sabiduría y de la ciencia de Dios, cuán incomprensibles son sus juicios, cuán impenetrables sus caminos!" (Rom. II,13) E insiste en esto en tres textos: "la escritura dejó sujetas todas las cosas al pecado para que la promesa se cumpliese a los creyentes por la fe en Jesucristo" (Gal. 3, 22) "Pero allí donde abundó el pecado, ha sobreabundado también las gracia" (Rom. 5, 21); y, al final del largo pasaje citado arriba. "Dios permitió que todas las gentes quedasen envueltas en la incredulidad pa ral ejercitar su misericordia con todos" (Rom. 11, 32).

Ésta es la ley; la que hizo arrodillar a San Pablo en adoración ante la sabiduría inescrutable de Dios, la que se le apareció, en un destello de luz, especialmente respecto del misterio de Israel. Pero ella tiene una validez universal. Es el dato más importante de la sabiduría revelada respecto de la historia humama, la única clave de nuestras largas agonías, una penetración en las relaciones entre el avance de la humanidad en el tiempo y los propósitos eternos del Dios trascendente, al cual, también el filósofo habrá de contemplar con temor reverente, y considerair como absolutamente fundamental.

Hegel tomó estar ley con un sentido completamente erróneo, pero tuvo conciencia de ella. La entendió justamente en el sentido contra el cual nos puso en guardia San Pablo *— esto es, en el sentido que el mal sería necesario desde un punto de vista superior, desde un punto de vista divino, para alcanzar el bien; el pecado sería necesario, desde el punto de vista de la sabiduría de la historia, para tener esa superabundancia de bondad de la que habla San Pablo. Y de esta manera Dios,- el Dios inmanente de Hegel, emergiendo de la historia humai-na— sería el primer iniciador del mal, empapado del fango y de la sangre del automovimiento de la humanidad, porque en último análisis Él necesitaría del mal para existir; y la exis tencial del mal —el mal que resultará vencido finalmente— sería tan necesario como Dios,

Pero San Pablo no habla de ninguna necesidad, y la sola idea de unas necesidad del mal implicada en los propósitos de Dios —y entonces hagamos el mal para cooperar con Dios y

[50] Rom, II,11-32

Sus más altos propósitos—[51] es a sus ojos una enorme 'blasfemia. Absit! Lo que él quiere decir es que Dios vuelve el mal hacia el bien, y el mal Él lo permite pero de manera alguna lo quiere o causa; su origen rau clica en la libertad cle la creatura.

Y es el verdadero triunfo de la sabiduría de Dios y del amor, y el supremo significado de la historia humana, hacer superabundar la gracia y la misericordia allí donde, por la acción negativa de la libre voluntad humana oponiéndose a la voluntad de Dios, más abundó la ofensa.

El elemento profético —aquel de la final redención del pueblo judío— contenido en los mencionados textos de San Pablo, jugó un gran papel en la especulación teológica de la Edad Media y en toda discusión de la escatología cristiana. En su comentario sobre el Evangelio de San Juan[52], a Santo Tomás explica, en conexión con la visita de los Apóstoles Pedro y Juan a la tumba del Señor, que los dos pueblos, el pueblo judío y el pueblo gentil, están simbolizados ante la tumba por los dos Apóstoles. Ellos corrieron simultáneamente hacia Cristo a través de los siglos, los gentiles con su ley natural, los judíos con su ley escrita. Los gentiles, como Pedro, que llega segundo al sepulcro, alcanzan más tarde al conocimiento de jesucristo. Pero, como Pedro, son los primeros en entrar. El pueblo judío, el primero en conocer el misterio de la 'Redención será en cambio el último en ser convertido a la fe de Cristo. "Entonces", dice el Evangelio, "Juan entró". Israel no permanecerá eter namente en la entrada del sepulcro. Después que Pedro haya entrado, el mismo Juan entrará, porque al final los judíos tam bién estarán unidos en la fe.

Este suceso era considerado como incuestionable por la teología medieval de la historia, Añadamos que en el segundo comentario al Cantar de los Cantares, atribuido a Tomás de Aquino, el autor admite una división de la historia de los tiem pos cristianos en tres eras: primera, la antigüedad cristiana, que duró unos ocho siglos; luego la era moderna cristiana (habla de la Iglesia del siglo XIII como "La iglesia moderna"), y finalmente, la tercera era, no iniciada a.ún, cuyo signo más ca raucterístico será la reintegración de Israel.

[51] "¿Qué debemos decir entonces? ¿Habremos de permanecer en el pecado para que abunde la gracia? De ninguna manera. Porque estando muertos al pecado ¿cómo hemos de vivir en él?" Rom. 8 1 -2

[52] Sto. Tomás de Aquino (en la transcripción de Reginaldo) In Joan, cap. 20. lecto I. La fuente es San Gregorio Homil. XXII in Evangelia n. 2. P.L., LXXVI. 1175.